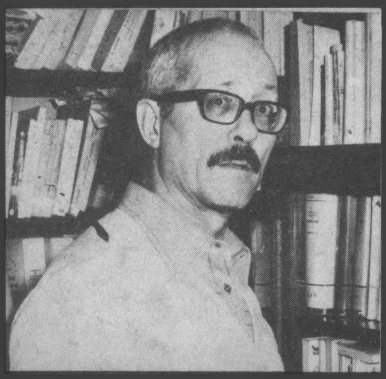
La Ruptura Del Sistema Religioso En El Siglo XVI

Rubén Calderón Bouchet

EDICIONES DICTIO

LA RUPTURA DEL SISTEMA RELIGIOSO EN EL SIGLO XVI continúa la historia de nuestra sociedad occidental que el autor ha expuesto ya hasta fines de la Edad Media en su trilogía sobre la **FORMACIÓN**, el **APOGEO** y la **DECADENCIA DE LA CIUDAD CRISTIANA**. Con igual capacidad de síntesis y fluidez narrativa, Calderón Bouchet nos guía ahora a través de los conflictos que marcan el comienzo de la época moderna. En Italia, el renacimiento de las letras y artes antiguas produce obras de indudable valor estético, pero a la vez acentúa fuertemente las tendencias a la secularización de la civilización latina: es la época de Maquiavelo y del surgimiento del capitalismo. En ese ambiente humanístico cargado de desconfianza hacia la teología escolástica, y escandalizado de los abusos contra la disciplina eclesiástica, estalla la rebelión de Lutero, seguida por el cisma de Inglaterra y la elaboración de la rígida sistematización calvinista. Todo ello al mismo tiempo que Portugal y España llevan la fe católica a nuevas tierras y el Concilio de Trento define la ortodoxia y reordena las costumbres en la Iglesia. Mas el desgarramiento de la Cristiandad subsistió, y de esa herida que tanto sangró durante generaciones, y que nunca ha cesado de doler, vienen muchos de los males de nuestra sociedad contemporánea. De ahí el interés de la visión, rápida pero completa y nítida, que nos da el autor de este período decisivo en la evolución política y religiosa de Occidente.



Rubén Calderón Bouchet nació el 1° de enero de 1918 en Chivilcoy, provincia de Buenos Aires. Se afincó en su juventud en Mendoza, donde reside aún hoy, y allí cursó estudios de filosofía hasta graduarse en la Universidad Nacional de Cuyo en 1949. Su vida intelectual ha estado dedicada al estudio de las ciencias políticas y a la enseñanza universitaria; desde 1963 es profesor titular con dedicación exclusiva en las cátedras de Historia de las Ideas Políticas e Introducción a la Filosofía. Es uno de los estudiosos argentinos de mayor erudición en todos los temas referentes a la evolución del pensamiento político occidental. Se ha especializado en la consideración de la influencia del factor religioso en el surgimiento y desarrollo de la sociedad europea.

Una obra escrita ya considerable, publicada en gran parte por **EDICIONES DICTIO**, es el fruto de su destacada labor de docencia e investigación.

EDICIONES DICTIO

La Ruptura Del Sistema Religioso En El Siglo XVI

Rubén Calderón Bouchet

EDICIONES DICTIO

Ésta es la primera edición de LA RUPTURA DEL SISTEMA RELIGIOSO EN EL SIGLO XVI.

© EDICIONES DICTIO, 1980
Rivadavia 1255, (1033) Buenos Aires

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados para la lengua castellana
Prohibida la reproducción total o parcial

Capítulo I: *Secularización de la civilización latina. Renacimiento y humanismo*

La civilización latina

Antes de iniciar el desarrollo de un tema, conviene precisar el uso de los términos más denotativos para la mejor comprensión de su sentido. Vivimos un momento de crisis y de anarquía intelectual. Los fundamentos mismos de nuestra civilización están en quiebra y las diferentes culturas nacidas en su ámbito pugnan por imponerse, aumentando el caos y el desconcierto. A esta situación se suma la presión que ejerce sobre nuestro espíritu el conocimiento de civilizaciones ajenas a nuestra tradición, pero que han entrado en contacto con nosotros en el ámbito conquistado por nuestras armas, por nuestras ciencias y por nuestro comercio.

La unificación del planeta es un tópico demasiado zarandeado por ensayistas, conferencistas y sociólogos para que haga falta insistir sobre su realidad. Pero este hecho inédito en el campo de la historia humana, no sólo sirve para desatar la retórica progresista que nos brinda

un porvenir ilusorio, sino también para prevenirnos sobre la lucha desencadenada en sus límites y el carácter universal que las decisiones de esa lucha puede plantear.

Tengo sobre mi mesa una revista que se llama *Défense de l'Occident* donde un grupo de intelectuales franceses, completamente curados de las utopías vanguardistas, tratan el problema de la guerra revolucionaria en el nivel de una agresión a los fundamentos de la civilización occidental, llevada adelante por la convergencia de cuatro enemigos fundamentales, sin contar las innumerables alianzas con otras fuerzas de menor importancia. Esos enemigos son: los propios errores nacidos en el seno de nuestra civilización por un monstruoso crecimiento de lo económico en detrimento de cualquier otro valor espiritual; el acceso a la alta técnica europea logrado por otras dos civilizaciones: la rusa y la china; la toma de conciencia del hombre amarillo de su papel protagónico en la historia y el mesianismo utópico de los pueblos subdesarrollados, a quienes el hombre occidental ha provisto no sólo de los elementos técnicos para una agresión permanente y peligrosa, sino también de las utopías que de repente crecen en sus cerebros, con toda la fuerza de las impulsiones religiosas todavía intactas de un encuentro destructor con el racionalismo laicista.

A esa particular civilización que los promotores de la revista llaman *occidental*, nosotros, tomando una designación más precisa del historiador polaco Feliks Koneczny, llamamos *latina*. El adjetivo no obedece a un capricho ni a un designio más o menos patriótico. Nace de la historia misma y toma por centro a esa misma Roma, dos veces capital del mundo y cabeza de nuestra civilización en ambas oportunidades.

La Roma del Derecho y la Roma de la Iglesia fueron la madre espiritual de todos los pueblos que se

formaron bajo su influjo cultural. En ambas oportunidades el latín fue el vehículo de unión y la lengua que permitió el acceso de esas naciones a los valores de la cultura antigua y de la tradición cristiana. El nacimiento de los particularismos nacionales lo sustituyó por los idiomas vernáculos y la civilización latina perdió la unidad lingüística dividiéndose en distintas zonas culturales, pero sin perder, hasta el presente, su fisonomía esencial.

Feliks Koneczny en un libro poco conocido entre nosotros, y cuya traducción inglesa fue hecha con el auspicio de Arnold Toynbee, *On the Plurality of Civilizations*, hace un análisis de los elementos constitutivos de una civilización, sobre la base de una observación empírica. Toma por objeto a las sociedades que pueden llevar, sin grave detrimento, el nombre de civilizaciones. Estos elementos están divididos en dos grupos fundamentales. Uno atiende a las exigencias orgánicas de la vida social y el otro al desarrollo de sus aspiraciones espirituales en el doble ámbito de los bienes del cuerpo y del alma.

El primero de ambos grupos es llamado de la triple ley, porque se refiere a la vida matrimonial, a la propiedad como fundamento económico de la familia y al derecho sucesorio que provee a su continuidad.

Sobre el cimiento natural de la triple ley, el hombre amplía sus asociaciones y abre la perspectiva de otras actividades que constituyen el segundo grupo mencionado por Koneczny. Estas actividades espirituales son las relacionadas con el propio cuerpo, con las riquezas, con la verdad, con el bien y con la belleza. Koneczny considera una verdadera civilización a aquella que ha logrado un equilibrio ordenado y coherente en la distribución de todos estos valores. No ignora la importancia decisiva de la religión en la consecución de este sistema de vida, pero la deja provisoria-

mente a un lado por dos razones fundamentales: la primera, porque una misma religión puede dar nacimiento a dos civilizaciones distintas: toma por ejemplo al cristianismo en su relación con la civilización latina y la bizantina. La segunda razón surge de una observación totalmente diferente: dos civilizaciones distintas pueden adoptar una misma religión, sin que se modifiquen los fundamentos específicos de sus sistemas valorativos.[1]

La civilización latina tiene otra razón muy poderosa para no llamarse simplemente occidental: su extensión no está circunscripta al área de las naciones situadas al occidente de Europa. El norte de África fue también una de sus provincias y a ella perteneció San Agustín, a quien, no sin razón, se lo ha llamado Padre de Occidente. También entran en el campo de su modelación espiritual países como Rumania, Hungría, Polonia, los cuales precisamente por hallarse en las fronteras de otra civilización, tuvieron en todos los tiempos el sentido alerta del carácter latino de sus propios orígenes.

La noción de civilización implica un orden de valores distribuidos de acuerdo con un principio fundamental, en función del cual se precisan sus relaciones de prioridad y posterioridad. Este principio es religioso y podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que durante el período eclesiástico de nuestra propia civilización fue la idea esjatológica del Reino de Dios.

Señalar la idea central en orden a la cual se distribuyen los valores de una civilización no es afirmar que tales valores han sido engendrados o creados por esa idea, sino, más sencillamente, que ella obra como centro ordenador y capaz de darles una fuerza, una

[1] F. Koneczny, *On the Plurality of Civilizations*, London, Polonica Publications, 1962.

vitalidad y un equilibrio que sin ella tal vez no hubieran alcanzado.

La Roma pagana tuvo un concepto de la familia monogámica que pudo entrar íntegramente en el contexto del matrimonio cristiano, pero, al convertirse en la imagen de la unión de Cristo y la Iglesia, asumió una figura religiosa, íntimamente vinculada a la esjatología del Reino de Dios.

Elementos más profanos como el derecho sucesorio y la propiedad familiar no sufrieron ninguna modificación y se insertaron en el nuevo sistema, sin perder su robusta consistencia paisana, tal como saliera de las almas de esos viejos campesinos del Lacio.

La relación con la riqueza cambió, aunque no de un modo tan fundamental como observaciones un poco rápidas pueden hacernos creer. La riqueza para el romano era también un medio y no un fin. Sin lugar a dudas, no era un medio usado para amontonar tesoros en el cielo, pero sí para llevar una vida noble en el decoro de un *otium cum dignitate.*

El cristianismo perfeccionará intrínsecamente el carácter instrumental de la riqueza, y, pese a los peligros espirituales que entraña, tratará de convertirla en un medio para alcanzar el Reino.

El santo abandono del cuerpo no ha sido nunca un ideal cristiano y el hecho de que ha sido tomado como una broma constante para avergonzar el desaseo de ciertas actitudes religiosas, es un indicio claro de una relación con el cuerpo considerada anormal. Basta leer la regla impuesta por San Benito a sus monjes para advertir cuál era el sentido que dio la Iglesia Romana a la higiene.

La sociedad romana, como todo el mundo antiguo, tenía creencias religiosas con una marcada tendencia a sacralizar todos los actos fundamentales de

la vida humana. No obstante, su derecho, su ciencia y su arte escaparon pronto a las tiranías de las presiones religiosas. Roma creó las bases jurídicas de una convivencia que trascendió el círculo clauso de la ciudad antigua, y este derecho fue perfeccionado por el cristianismo, sin modificar esencialmente su estructura legal.

Cuando afirmamos la romanidad del cristianismo, lo colocamos en la órbita de un orden civilizador muy distinto de las formas semíticas de una sociedad sacral. Esta posición nace ya en la prédica misma de Nuestro Señor Jesucristo. No en vano chocó con los judíos a raíz de prescripciones sabáticas y de otras reglas religiosas que eran parte integrante de un ritual hierático. Es verdad que nuestro Señor era Dios, pero Dios prefirió fundar su Iglesia sobre Roma y no sobre Jerusalén y esta preferencia no marca solamente un designio topográfico, sino también cultural.

La Iglesia Católica sólo consideró sacramental al matrimonio. Las otras sociedades son perfeccionadas gracias a la ayuda de los sacramentales, que no son sacramentos. En el terreno de las ciencias, de las artes y de la conducta, el cristianismo estableció las bases de un orden de acción libre, bajo la inspiración de la gracia. No cayó en la legislación maniática de una ciencia totalmente deducida de los libros santos, como los judíos o los árabes, ni en una codificación hierática del arte, cuyo modelo egipcio parece la contrarréplica de toda iniciativa original; ni en una moral de la ley que ahoga toda independencia ética.

Esta amplia libertad en el terreno de los valores espirituales dio a la civilización latina un dinamismo y una agilidad sorprendentes y esa capacidad indiscutida, desde la Roma pagana, para poder proyectarse sobre otras civilizaciones y asumirlas sin destruir su esencia.

Pero al mismo tiempo —es el pago doloroso de toda prerrogativa— hizo sumamente difícil la conservación de un equilibrio estable en el terreno de las preferencias axiológicas. Bastó el debilitamiento del principio religioso que daba unidad y equilibrio, para que cada una de las actividades del espíritu tendiera a un crecimiento sin freno que comprometió la armonía del sistema.

La civilización es un orden; y cuando desaparece el principio en torno del cual las actividades del hombre se distribuyen jerárquicamente, aparece otro principio con el propósito de reemplazarlo y cumplir la función religiosa, esto es, religadora, del primero.

La sustitución no es fácil ni es simple y esto por una razón fundamental, que con toda ingenuidad y certeza dio la hermana de Augusto Comte al creador de la religión positiva: "una religión es revelada por Dios o no es religión".

Los santuarios de la religión positiva han caído en el olvido. Los forjadores del *nuevo hombre* marxista la condenaron por conservadora y burguesa al basural de la historia. El Gran Fetiche no pudo reemplazar al Espíritu Santo y la internacional de los sociólogos no sustituyó a la Iglesia de Cristo. Un principio religioso que no tome al hombre en la raíz misma de su vocación metafísica no tiene posibilidad de ordenar su alma y construir sobre la intimidad los fundamentos de la vida social.

Una civilización totalmente laica es imposible. Desde los comienzos del siglo XVI asistimos a un denodado esfuerzo por instalarla de manera definitiva. En esta empresa se inscriben los esfuerzos más geniales de los siglos revolucionarios, sin que hasta ahora el antiguo régimen teológico, como diría Comte, haya sido reemplazado por otro capaz de reconstruir el sistema de la civilización.

El principio religioso

De acuerdo con Feliks Koneczny, tratamos de no confundir civilización con religión, pero no podemos desconocer la influencia decisiva que tiene el misterio religioso en la constitución de la vida humana en todas sus dimensiones. Lo advertía el viejo Fustel de Coulanges cuando observaba que el hombre, aparentemente, nunca obedece al hombre. Para que las leyes e instituciones ejerzan poder sobre su voluntad, deben tener un fundamento divino y estar ligadas por su origen a aquel a quien todas las tradiciones de la tierra llaman el Celeste, el Señor o el Creador.

Nuestra civilización nace cuando la Iglesia Católica, con su fuerte orientación esjatológica, asume todas las actividades rescatables del mundo grecorromano y les imprime el sello de su impulso trascendente.

Nos llevaría un tiempo que no tenemos establecer las conexiones pertinentes entre las afirmaciones religiosas del cristianismo y aquellas que pertenecen al acervo tradicional de la revelación primitiva. No obstante, conviene resaltar la novedad fundamental introducida por Cristo, para advertir el dinamismo religioso de la civilización nacida bajo su inspiración.

El hombre de la religión arcaica conoció los fundamentos teológicos de la fe cristiana. Casi ninguno de los términos empleados en el nuevo culto era totalmente ignorado por el hombre antiguo. Los principales sacramentos de la nueva fe: bautismo, confirmación y eucaristía, no solamente tenían una tipología antiguotestamentaria, sino que se podían hallar sus prefiguraciones en casi todos los cultos de la antigüedad pagana.

Lo nuevo en el cristianismo era el carácter histórico de sus afirmaciones y la inminencia con que pre-

dicaba el advenimiento esjatológico definitivo y la realidad suprahistórica del Reino de Dios.

El hombre arcaico creía en el Paraíso. Sabía de la pérdida de la situación edénica por una falta atribuida a los primeros padres. Tampoco ignoraba la promesa del rescate futuro, pero sus procedimientos cultuales para alcanzar la relación perfecta con Dios carecían de unidad. Una multitud de superfetaciones se habían acumulado a lo largo de los siglos y borraban los perfiles de la prototradición, en la variada gama de las tradiciones condicionadas por los accidentes históricos.

Nuestra civilización creció y maduró en la transfiguración de todas las fuerzas culturales, bajo la inspiración esjatológica del Reino de Dios. La virtud sobrenatural de la fe daba equilibrio y unidad al juego libre de sus movimientos culturales y permitía un desarrollo armonioso y ordenado. La esperanza en la promesa del Reino imponía un tono dinámico trascendente a todas sus instituciones. Un sentido viril de la caridad imprimía una vigorosa fuerza expansiva: el Reino de Dios debía ser predicado en todos los pueblos y el cristiano debía prepararse para un apostolado que debía hacerse con la cruz y la espada.

El sacramento del matrimonio estableció la unidad religiosa en la base del orden social. La propiedad y el derecho sucesorio, librados al fuero de la prudencia legislativa, gozaban el beneficio de estar sostenidos por la ley y aceptados por la Iglesia como elementos de un orden natural legítimo.

Las otras estructuras sociales eran la proyección del orden familiar. No tenían el valor de un sacramento, pero la Iglesia trató de incluirlas en sus propósitos redentores, mediante la instauración de los sacramentales. La economía y el cuidado del cuerpo no escapaban a este ordenamiento y aparecían claramente

configurados como medios para lograr determinados fines, nunca como fines en sí mismos.

El racionalismo ha reprochado a la Iglesia su intromisión coactiva en la libertad del hombre para indagar la verdad. El reproche, visto desde una óptica decididamente naturalista, puede parecer verdadero. La Iglesia es una institución de derecho divino y su misión es custodiar el depósito de la Revelación para enseñarlo a los hombres, según la prudencia de su magisterio espiritual. Es lógico suponer que esos conocimientos revelados no aparezcan ante los ojos del cristiano como trabas impuestas a la libertad de la indagación científica. Todo lo contrario: segura de su sabiduría teológica, la Iglesia animó toda empresa cognitiva que no negara las afirmaciones del conocimiento divinamente revelado.

Si se estudia sin prejuicios la formación de la ciencia europea, la función de la Iglesia favoreció mucho más que impidió el progreso de las ciencias. En primer lugar porque combatió con denuedo las curiosidades supersticiosas que amenazaban el ejercicio saludable de la inteligencia y corrigió la *studiositas* con la disciplina de un permanente sometimiento a la verdad revelada.

La acusación de oscurantismo toma fuerza en la efectiva realidad de tal sometimiento y, efectivamente, si la revelación no es otra cosa que el acopio de las ilusiones más o menos folklóricas de la ignorancia y la ingenuidad popular, someter el saber racional a tales supercherías es el colmo de la mentecatez. Pero la Iglesia sostuvo siempre que el saber revelado por su origen y por la índole de su objeto, abría una perspectiva sapiencial inaccesible a los métodos puramente humanos de la filosofía. Renunciar a ellos porque no habían sido descubiertos por el hombre, era una soberbia que condenaba a una imbecilidad definitiva sobre asuntos

que importaban a nuestro destino sobrenatural. No es difícil apreciar la imposibilidad de un diálogo sincero entre dos posiciones tan excluyentes, pero de ambas posturas, la más amplia, la que abarca un panorama más profundo y universal del saber, es, sin ninguna duda, la de la Iglesia.

En un mundo como el nuestro, donde abundan los semiletrados, es fácil crear un estado de insumisión perpetua describiendo la situación de una Iglesia dueña de la verdad absoluta y terriblemente atenta a mantener el espíritu científico en los pañales de una realización incompleta. La Iglesia no sacralizó el conocimiento de las cosas naturales. Lo dejó librado a la razón en su ejercicio espontáneo. Si los primeros pasos de la ciencia europea se resienten de un cierto ejemplarismo bebido en las fuentes platónicas, la culpa es de esta filosofía y de sus malos instrumentos nocionales. La introducción en las universidades del siglo XIII de las ciencias aristotélicas corregirá lo que pudo haber de excesivo en la visión exclusivamente teológica del mundo a la manera de los agustinistas. El aristotelismo enseñó a observar la realidad del mundo de otra manera. No se negaba que las realidades creadas fueran *vestigia Dei*, pero convenía advertir el movimiento propio de las cosas físicas, para entender mejor el valor de las causas segundas.

El período eclesiástico de nuestra historia no conoció una fórmula semejante a la del arte por el arte o a la de la política para el sostenimiento del poder. No cabía en el espíritu medieval una concepción del mundo puramente lúdica. El hombre en su conducta pública y privada estaba ordenado a Dios y no había actividad en la que este ordenamiento no influyera de manera decisiva. Los imagineros, los músicos y los arquitectos cristianos no se sentían menos libres en sus inspiraciones que sus homólogos modernos. Pero testi-

gos de un ordenamiento total de la vida a la gloria de Dios, no podían dejar de traducir esa visión en sus realizaciones artísticas.

Hemos hablado a propósito de las relaciones del hombre de nuestra civilización con la verdad, la política y la belleza, porque en el meollo de tales dispositivos axiológicos estallará la crisis del Renacimiento y comenzará un periplo, cada día más acelerado, de disgregación del orden cristiano, con algunos intentos de recomposición destinados a un lamentable fracaso.

El fenómeno de la secularización

Antes de examinar las aventuras históricas de este proceso, detengamos nuestra atención en el sentido mismo del término, para que luego podamos apreciar sus variaciones significativas.

Secularizar es un acto de carácter jurídico por el cual un bien destinado al culto es transferido a la potestad civil o particular. El verbo se origina en la palabra *saeculum* y ésta, en su acepción primera, habla de tiempo en lo que éste tiene de profano y opuesto a la eternidad. El *saeculum* es el tiempo que discurre, el tiempo mismo de la historia del hombre, ligado a la destrucción y a la muerte. Todo lo contrario sucede con los momentos dedicados al culto, en los que el hombre reencuentra su relación con lo eterno.

"El hombre religioso", escribe Mircea Eliade, "vive en dos especies de tiempo. La más importante es el tiempo sagrado, que se le presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, suerte de eterno presente que se reintegra periódicamente por los ritos."[2]

[2] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1965, p. 61.

Secularizar es devolver al tiempo que corre algo que se usaba como un elemento consagrado a la eternidad del culto. La palabra se comenzó a usar para designar la transferencia de los bienes eclesiásticos a los príncipes. A partir del siglo XIX se aplica frecuentemente al orden de las cosas espirituales. Goetz Briefs advierte que dicho término señala el proceso mediante el cual el espíritu de nuestra civilización se aparta de Dios, para adherirse a las cosas ligadas al tiempo y al espacio (*saeculum*). Piensa que la transposición del vocablo del nivel de los bienes materiales al de los espirituales es perfectamente legítima y en total acuerdo con la analogía de proporción que reina entre uno y otro aspecto de la realidad.

Como en todas las situaciones que admiten una atribución analógica, hay entre uno y otro proceso de secularización una semejanza y una desigualdad. La semejanza reside en la modalidad del traspaso: un bien destinado al culto se convierte en una cosa de uso profano. La desigualdad nace de la naturaleza misma de los bienes transpuestos. Los objetos materiales son instrumentos a través de los cuales se manifiesta la realidad espiritual: una copa, un libro o un edificio pueden ser fácilmente reemplazados por otros, pero cuando aquello que se profana es un dogma de fe, la secularización afecta la íntima naturaleza de la religión, la modifica en su estructura y altera radicalmente la relación del hombre con el absoluto, porque transfiere una verdad revelada sobre el ser mismo de Dios, a un nivel ontológico inferior. La secularización de una verdad teológica implica dos graves corrupciones: destruye el orden de la revelación y modifica la realidad mundana deformando su contenido.

Esta afirmación nos pone sobre la pista de una realidad teológica frecuentemente olvidada: la revelación cristiana es la fuente de la salvación; pero enten-

dida con mentalidad profana, se convierte en el fermento de esa corrupción total a la que se llama Revolución.

Goetz Briefs se interesó particularmente en esta segunda modalidad del proceso secularizador y trató de comprender los orígenes de esa pretensión liberadora que se atribuye el colectivismo marxista.

La posesión colectiva de los bienes de producción, considerada en sí misma y sin el espejismo religioso que le presta la fe marxista, no es algo de lo cual pueda esperarse salvación o liberación espiritual, sino, a lo más, inconvenientes de trabajo y miseria económica. Hay en esta esperanza mucho más que una simple opinión sobre cuestiones económicas, y han sido numerosos los pensadores que advirtieron en ella la clara transposición del mesianismo soteriológico de origen judío.

Cuando el hombre pierde el sentido de lo eterno y con él la esperanza de una perfecta reconstitución de su existencia espiritual, el tiempo se convierte en algo terrible. Una lenta desesperación consume la existencia y desgasta los esfuerzos civilizadores. Se trata de construir algo sobre la arena movediza del tiempo y el único *ersatz* posible de la eternidad es el futuro, con la fuga perpetua de un horizonte que siempre se desvanece.

Respecto a las concepciones del tiempo a las que han llegado algunas filosofías historicistas y existencialistas, conviene anotar que aunque no lo hayan concebido como un círculo, recobra el aspecto pavoroso que tuvo en las civilizaciones griega e hindú, el mito del eterno retorno. Dice Mircea Eliade que definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una du-

ración precaria que conduce inexorablemente a la muerte.[3]

En la introducción a ese mismo libro el autor señala el hecho, corroborado por la historia, que las estructuras mentales impuestas por la religión se prolongan en la sociedad desacralizada, dando del fenómeno religioso una versión en distinta escala pero no totalmente desvinculada de las figuras teológicas tradicionales: "La secularización de un valor religioso constituye un fenómeno religioso y esta situación ilustra la ley de la transformación universal de los valores humanos."[4]

Si el decurso de la historia es observado de acuerdo con la perspectiva impuesta por la fe en la Revelación, la secularización no constituye un fenómeno indiferente o un simple cambio de contenido en la valoración del ser. Es una pérdida real en la apreciación concreta del mundo, del hombre y de Dios. No importa que nuestra conciencia trate de llenar el vacío volcando su disponibilidad religiosa en otros contenidos. Si carezco de alimentos sigo teniendo hambre y trataré de engullir aquello que las circunstancias pongan al alcance de mi mano y no muestre una absoluta repugnancia a ser tragado, pero ninguna ilusión inspirada por el apetito podrá convertir en alimento una cosa decididamente indigesta.

No conozco, en el ámbito de las civilizaciones más o menos conocidas, un proceso de laicización semejante al sufrido por la nuestra. Las otras civilizaciones se han esclerosado y el vigor de sus energías religiosas se ha petrificado en la parálisis cultual, sin que se produjera un fenómeno de transposición profana tan agre-

3 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1963, p. 98.

4 *Ibídem*, p. 10.

sivo como el nuestro. Si se objeta que las civilizaciones china, rusa, hindú u otras menos importantes conocen hoy un acelerado cambio de su tiempo histórico, debemos admitir que el fenómeno no es tanto el resultado de una revolución interior, como el del impacto producido por la expansión conquistadora de nuestra propia civilización. El cristianismo ha llegado a todos los rincones del mundo en su versión más carnal y laicista.

Nuestro proceso de laicización comienza a hacerse sentir con ritmo acelerado a partir del siglo xv. Un estudio de los aspectos significativos del hecho, nos permitirá hacernos una idea clara del asunto y evitar una síntesis panorámica demasiado fugaz y no siempre denotadora de situaciones históricas concretas.

Conviene, no obstante, que nos mantengamos todavía en el horizonte de las generalizaciones hasta dar con los temas más universales del fenómeno secularizador de nuestra civilización. La Iglesia Católica marcó con su impronta la conciencia del hombre occidental y, por muy laicizado que aspirase a ser el mundo moderno, esa secularización se movió en el cuadro impuesto por la enseñanza tradicional. En sus comienzos la relación de continuidad es fácil de reconocer. Basta examinar sin prejuicios las principales corrientes espirituales de la modernidad naciente, para advertir la presencia de las transposiciones teológicas.

"Abstracción hecha de su fase más tardía", escribe Briefs, "se puede admitir que el espíritu occidental, formado y penetrado por mil años de cristianismo, ha sido marcado con un sello que me animo a llamar *categorial.* Es por consecuencia en el interior mismo de esa estructura que se efectúa la secularización del espíritu occidental." [5]

[5] Goetz Briefs, "Attente du salut et collectivisme", *La Table Ronde,* Nº 151-2.

El proceso tiene dos momentos: uno espontáneo y casi inconsciente, cuando las diversas fuerzas espirituales se separan del principio religioso que les da unidad y armonía y conocen un crecimiento sin límites y como embriagado de su propia fuerza creadora; otro decididamente menos espontáneo que tiende a recomponer la unidad perdida y anima con su religiosidad secularizada aquellos valores espirituales que por sus características se encuentran en el fundamento de todas las actividades sociales: los valores económicos.

¿Por qué razón la economía, después de haber roto todos los diques impuestos por la cultura eclesiástica y las creaciones institucionales de la historia cristiana, se convierte a su vez en una instancia religiosa salvadora, luego de haber sido el polo magnético de todas las energías del hombre de nuestra civilización? La pregunta merece una indagación minuciosa y el propósito de este trabajo es darle una respuesta en lo posible bien confirmada. Por razones de espacio nos limitaremos, en esta primera aproximación, al siglo XVI.

La actividad económica, instancia decisiva del orden social

Los siglos XVI y XVII conocen, en los principales países de la Europa Occidental, un tremendo impulso en el desarrollo de sus múltiples actividades espirituales. La religión se libera de la disciplina eclesiástica y define los límites de una jurisdicción propia y definitivamente ajena a los negocios del mundo. El anhelo de los *fraticelli* de una espiritualidad ajena a las preocupaciones económicas, se cumple en el protestantismo pero de una manera bastante alejada del espíritu de San Francisco: la religión deja de ordenar las actividades mundanas y, aislándose en la soledad de la inspiración particular,

deja a César dueño de ordenar la ciudad como quiera y a los hombres de negocios en libertad para acrecentar sus fortunas de la mejor manera posible. El arte se aparta de los cánones impuestos por la moral y busca su propia fisonomía en una indagación que auspicia encuentros iluminadores con experiencias insólitas. Se redescubre el paganismo, la cábala y las antiguas gnosis herméticas. Deja de ser un arte popular, como lo fue el arte cristiano, y se convierte en esteticismo de exquisitos, recluido en las capillas de los creadores geniales. La ciencia desconoce el límite negativo de la teología y penetra en la realidad mundana con el decidido propósito de dominarla, mientras provoca, en sucesivos sondeos, su completa desacralización. La conducta del hombre abandona poco a poco los seguros senderos trazados por la fe tradicional y se aventura en el ejercicio de actividades sin freno. En lo político, como en lo económico, tratará de destruir las trabas impuestas por la Iglesia y en una y otra tarea será poderosamente ayudado por los presupuestos espirituales de la fe reformada, cuyo sobrenaturalismo deja librado al fuero personal el desarrollo de las potencias seculares.

El siglo XVII tratará de recomponer la unidad del mundo moderno en torno de las monarquías absolutas, cuyo modelo fue el reinado de Luis XIV. Con este noble propósito buscó subordinar lo económico al proyecto de una política de predominio, y lo consigue en algunos lugares y por momentos, pero sin lograr abatir los poderes internacionales del dinero, que cada día perfeccionan su combate revolucionario contra la Iglesia, los poderes históricos y la política absolutista.

El siglo XVIII fue llamado *el Siglo de las Luces*. En Inglaterra, una oligarquía predominantemente comercial ha logrado imponer su voluntad y, gracias a un progresivo predominio marítimo, se prepara para ex-

tender su señorío económico al resto del Continente. En la segunda mitad del siglo, el pensamiento inglés, pese al esfuerzo solitario de un Burke, convierte a la actividad económica en una fuerza decisiva y centra sobre ella los fundamentos de una nueva moral. Adam Smith, James y Stuart Mill, David Ricardo y Jeremías Bentham son los plasmadores de un saber que la dialéctica hegeliana mediante y los carismas proféticos de Marx, se convertirá en una religión secularizada.

El siglo XIX verá el triunfo definitivo del espíritu capitalista y el nacimiento de esa religión colectivista inspirada en el mismo espíritu.

Para cualquiera que observe con un mínimo de atención las diferentes actividades del hombre, le será fácil comprender que hasta la más desinteresada de todas ellas necesita, para conseguir sus propósitos, una base económica. Esta condición fundamental de lo económico le permite intervenir, favorable o corruptoramente, en el ámbito de cualquier actividad. El espíritu capitalista auspició una subordinación de las ciencias, la moral y las artes a las exigencias de la economía. Marx vio esta consecuencia con toda claridad y lo dijo sin rodeos en la mayor parte de sus libros, pero, movido por el valor que el momento negativo tiene en una interpretación dialéctica de la realidad, consideró esa situación como una antítesis necesaria para hallar luego, en la posesión colectiva de los medios de producción, la síntesis salvadora.

Cuando se estudia la vida de Marx sin las ilusiones del creyente, ni la avidez del que aspira a usar su método para alcanzar poder sobre las masas, se advierte con estupor el poco valor científico de la mayor parte de sus ideas. Se tiene la sensación de que el mismo Marx, al final de su vida, no confiaba demasiado en el triunfo de sus predicciones, ni en el eco que su genio podía tener en el mundo de las ciencias.

Su triunfo póstumo es el resultado de la convergencia de muchas fuerzas, con las cuales el profeta de Tréveris no contó para nada y que resultaron los motores reales de su movimiento.

No creo que Marx haya pensado que sus ideas podían convertirse en el ariete más eficaz para que la civilización rusoturánica, y posteriormente la china, iniciaran contra Occidente una agresión demoledora. Porque el mismo marxismo, que actúa en nuestros pueblos como un poderoso disolvente de sus estructuras sociales, ha servido en Oriente para consolidar un despotismo congénito, que la religión tradicional de una y otra civilización limitaba, pero no lograba disimular totalmente.

En nuestra propia civilización el marxismo ha asumido las fuerzas religiosas apartadas de su orientación trascendente por el espíritu capitalista y las ha revitalizado en una fuerte tendencia revolucionaria.

La idea del Reino de Dios como destino esjatológico de los cristianos, se ha transformado en la ilusión de una ciudad igualitaria y fraternal, de la que hubiesen desaparecido todas las tensiones sociopolíticas, prohijadas por las diferentes condiciones existenciales y los diversos temples con que el hombre afronta y resuelve, personal y colectivamente, las dificultades de la vida.

La idea de un pueblo itinerante, en marcha hacia un objetivo sobrenatural alcanzable por la armónica convergencia de la gracia y la naturaleza, se convirtió primeramente en la idea del progreso indefinido y luego en la de la revolución permanente, disfrazadas con las mascaradas hipócritas de sus supuestas conquistas.

La idea cristiana de una naturaleza caída y afectada en su equilibrio psíquico espiritual por el pecado de los primeros padres, dio paso a la de una simple falta atribuible a la ignorancia y posteriormente a la desigual

distribución de los bienes materiales. El cambio de las estructuras socioeconómicas traerá como consecuencia fatal una total renovación del hombre. Eso que San Pablo veía surgir del agua bautismal como una obra de la gracia divina y la buena voluntad, el revolucionario lo atribuye a la dialéctica de la historia, como un advenimiento indefectible sin cruz, ni misterios, por la sola acción de las fuerzas productoras a las que el hombre debe someterse para alcanzar su destino en la tierra.

La persistencia de las instancias cristianas secularizadas en el seno del colectivismo marxista señala, para quien acepta nuestro punto de mira, las características principales de un poder, que es la réplica profana de una cristiandad sin Cristo, o mejor, bajo el signo de un remedo de orden que es todo lo contrario de lo propuesto por Cristo a través de su Iglesia.

Capítulo II: *El nuevo espíritu y la revolución económica*

Hacia el nuevo espíritu

La mayor parte de los tratados de historia que se ocupan del paso del mundo medieval al moderno, se empeñan con todas sus fuerzas en hacernos ver que la nueva concepción del hombre, de la vida y de la sociedad, forjada entre los siglos XIV y XV y definitivamente lograda en el XVI, no significa ninguna pérdida sensible en substancia humana propiamente dicha.

Salir del cuadro religioso medieval para entrar en otro provisto por una actividad espiritual secularizada, es un simple cambio que en el caleidoscopio de la existencia histórica, con sus múltiples mutaciones, no tiene mayor importancia.

Si no existe ningún designio de Dios con respecto al hombre y si el cristianismo es una forma como cualquier otra que la existencia lúdica del hombre inventa para su diversión de un lapso más o menos largo, no hay nada que decir. Las energías del hombre moderno volcadas a la posesión de la tierra con el firme

propósito de hacer en ella su morada definitiva valen la fuerza del medieval en busca de un Reino quimérico para exorcizar la obsesión de la muerte. El hombre moderno sólo pensará en la muerte cuando se esté por morir, y en ese supuesto caso recuperará, a veces, su antigua alma de siervo, para ponerla en las manos de un Dios de misericordia.

El laicismo que apunta en los siglos XIV y XV es considerado ahora como una visión de la realidad despojada de cortapisas dogmáticas y un descubrimiento de la libertad, desconocida en los siglos anteriores. Sin lugar a dudas, el cristiano no veía en los dogmas juicios impuestos por la fuerza sino verdades de un orden sobrenatural, que la razón sola no alcanzaba a descubrir y que lejos de estrechar el horizonte de su mirada, lo hacían más vasto y poderoso proyectándolo sobre un panorama que el nuevo espíritu obstruirá con sus prejuicios científicos.

No es difícil comprender que uno y otro punto de mira se excluyen. Si la revelación cristiana es verdadera, su reemplazo en el mundo moderno por un producto sapiencial de procedencia meramente humana no significa una ganancia sino una pérdida real que afecta al sentido último de la vida.

Nadie ignora que un cambio de perspectiva en la contemplación del mundo real permite descubrir aspectos que antes pasaron inadvertidos. El mundo moderno abandonó el sentido de la totalidad del universo y dejó de contemplarlo como a un *sacramentum* para interesarse solamente en el conocimiento de las leyes capaces de darle su dominio técnico. En esta faena muchos fueron sus descubrimientos y cada día más considerables las fuerzas aprovechadas para su propio engrandecimiento material y sería absurdo reprocharle estas conquistas o considerar, como hacen los partidarios de la

modernidad, que tales adelantos se oponen a las verdades que constituyen el depósito de la Revelación.

El hombre medieval no conocía la naturaleza física como la conocemos nosotros y es perfectamente lógico que la idea que él se hacía del mundo no tuviera en cuenta los datos de ciencias que todavía no se habían descubierto. La visión que tuvo del mundo se formó con lo que sabía de Dios y lo que buenamente conoció de una realidad apenas observada en el plano de la experiencia vulgar. Somos nosotros los que atribuimos su ignorancia de las cosas a la sabiduría revelada, y esta misma sabiduría, a su ignorancia de las cosas. Pudo no saber mucho del mundo, pero sabía de Dios; y este saber no era una fantasía tenebrosa brotada de exigencias intelectuales inmaduras, sino del manantial absoluto que está en el fundamento mismo del mundo. El hombre moderno sabe mucho más del universo físico, pero ignora cada día más todo cuanto se refiere a la revelación divina. Creer que esta ignorancia es causada por su saber, es repetir el error precedente en una clave distinta.

En los comienzos del humanismo y del Renacimiento el hombre se embriaga con la plétora de su libertad, pero de una libertad que todavía obedece a los cánones del sistema religioso. Pico de la Mirándola no ataca el fundamento de la fe tradicional cuando coloca al hombre en el centro del universo y lo convierte en el eje de la Creación. Es una idea cristiana que amenaza salirse de quicio, pero que todavía respeta el cuadro forjado por la Palabra Divina.

No importa que este mismo pensador haya tratado de enriquecer la visión medieval del mundo con una síntesis donde une el judaísmo, Platón y Aristóteles con los principios de la fe. Esto era perfectamente admisible y no desdecía para nada la afirmación de San Agustín, cuando sostuvo que el contenido religioso del

cristianismo estaba, de alguna manera, en las tradiciones de todos los pueblos. ¿No había hecho Santo Tomás, con mucho más rigor y competencia, la síntesis intentada por Pico?

Sin dejar de ser cristiana en su esencia, la sociedad medieval se abría a todos los vientos del mundo. Los autos sacramentales representados en los atrios de las iglesias se llenan de motivos profanos y los buenos compadres no encontraban tan divertidos los chascos de los demonios burlados por el heroísmo de los santos, como los cuernos del vecino o los palos recibidos por un cura excesivamente amigo de francachelas.

Existe un cambio y éste se traduce en el crecimiento de las preocupaciones mundanas y económicas. La vida pierde disciplina espiritual y las costumbres se liberan de las reglas tradicionales. La espiritualidad se anemia y la codicia se exalta. El hombre corre el peligro de perder el cielo, pero tiene la impresión placentera de ganar la tierra.

Técnica y capitalismo

La peste negra y la guerra de los Cien Años no fueron tan generales como se las puede suponer. Pronto Occidente se repuso de ambos flagelos con un perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo. El circuito económico entre el campo y la ciudad tomaba un nuevo aspecto en la misma medida en que los ciudadanos buscaban alimentarse mejor y los campesinos ensanchaban las bases de sus producciones. Se sembraba trigo para la fabricación del pan blanco, nuevas legumbres variaban los platos en las mesas burguesas y viñas de calidad trataban de dar los caldos apetecidos por una demanda más exigente.

La tierras que habían sido abandonadas durante

las guerras volvían a ser cultivadas de un modo más prolijo y con mejores herramientas. Nobles y burgueses adquieren tierras y éstas se convierten en *negocio*. Las prestaciones de tipo feudal casi han desaparecido, y las nuevas modalidades de la propiedad exigen una mayor atención a la producción y la ganancia. El dinero adquirido en la ciudad se vuelca en el campo y aumenta el caudal de las bases económicas.

En la segunda mitad del siglo xv Francia conoce un renacimiento rural extraordinario y lo mismo sucede en las llanuras de Prusia y otros lugares. Acontecen emigraciones de campesinos de un lugar a otro y ocupación de terrenos abandonados por los recién llegados.

El consumo de carne aumenta y con él la cría de animales: cerdos, ovejas y bovinos. Las ovejas tienen la ventaja de producir la lana que se precisa para la floreciente industria textil. Verdaderas comanditas se organizan para su explotación como la *gazaille* de Languedoc o la gigantesca concentración de la *Mesta* en España.

La transformación de los campos es notable y el celo por la propiedad privada va destruyendo las últimas formas del cultivo y la crianza comunal. En todas partes los terrenos se dividen y se separan unos de otros por medio de cercos de madera o pequeñas murallas de piedras o bien setos vivos como en las regiones de La Vendée, llamados *bocage*.

La técnica para la producción del vino se perfecciona y con ella comienzan a elegirse mejor las tierras de cultivo vitivinícola. Algunos caldos alcanzan merecida fama. Se hacen famosos en las cortes europeas los vinos de Beaune, de Moselle, de Chablis, de Saint Pourçain. Los de Bordeaux, luego de la guerra de los Cien Años, retoman su antiguo prestigio en las buenas mesas de Inglaterra.

En los comienzos del siglo XIV aparece el arado de doble vertedera para sustituir el antiguo arado romano de orejera simple. Los labriegos más ricos uncen un buey, una mula o un caballo y la rotura de la tierra gana en profundidad y eficacia.

Las técnicas industriales siguen los movimientos del mercado de consumo y se ponen a su ritmo. Las inversiones favorecen su desarrollo y el activo comercio extiende la clientela. La metalurgia adquiere impulso y la producción minera aumenta el volumen de los minerales extraídos gracias a las nuevas prácticas usadas para las excavaciones en forma de largas galerías. Cabrestantes, poleas y roldanas dobles permiten subir el mineral de los pozos y la brújula ayuda a ubicar la continuidad de los filones. La hulla comienza a reemplazar el carbón de madera, universalmente usado por las forjas.

Lo que realmente provoca un notable cambio en la purificación del mineral bruto para la preparación de metales, es el invento del soplete hidráulico. Los hornos se hacen más grandes y el trabajo menos pesado.

Las tejedurías modifican también sus equipos y las antiguas ruecas se limitan al uso casero, mientras las grandes industrias del tejido ponen en movimiento complicadas máquinas siempre más perfeccionadas.

Así como cambian los instrumentos de trabajo, se modifican los centros comerciales. Las antiguas ferias de Champagne, Brujas y ciudades de la Liga Hanseática conocen una rápida declinación a partir de la toma de Constantinopla por los turcos. Junto con ellas el puerto de Génova pierde su condición de cabeza del tráfico marítimo. La apertura de las vías atlánticas ha modificado la carta del comercio ultramarino: primero Portugal y más tarde Inglaterra y Holanda se convierten en las principales promotoras de un activo movimiento internacional.

Más importante que los adelantos técnicos es el nacimiento y el auge del espíritu capitalista. Hace algunos años, en gran parte bajo la influencia de los trabajos de Weber y Sombart, se puso de moda buscar las conexiones entre el espíritu capitalista y la religión. Era una justa reacción contra la fuerza invasora del materialismo histórico, pero sus buenos propósitos chocaron contra datos inobjetables provistos por la misma realidad histórica. El capitalismo, aunque favorecido por la actitud frente al trabajo y a las riquezas de la Iglesia Reformada, nació con anterioridad al movimiento protestante y su cuna fue la católica Italia.

En las ciudades portuarias más evolucionadas de la península, como Venecia y Génova, se constituyeron las primeras *Sociedades del Mar* bajo la protección de los grandes mercaderes de la ciudad que contrataban un patrón de navío para una operación comercial ultramarina. Estas asociaciones se limitaban a un viaje, a un negocio determinado y aunque la realidad del capitalismo estaba presente, faltaba todavía la formación del espíritu capitalista.

Las cosas fueron llevadas más a fondo por los comerciantes lombardos y toscanos interesados en el tráfico de los tejidos, las especies, las armas y la plata. La formación de compañías y la constitución de una burocracia adecuada a todo tipo de transacciones financieras fueron el aporte de Florencia y en particular de los Médicis.

A fines del siglo XV y en los comienzos del XVI, el espíritu comercial ha invadido también la campaña. El crédito se extiende a los campesinos, no solamente para contrarrestar el déficit de una mala cosecha, sino también para mejorar las condiciones de explotación del predio. El capitalista puede ofrecer su dinero especulando sobre la próxima cosecha y acuerda con el labrador, a trueque de su dinero, el usufructo de un porcentaje

de las ganancias obtenidas. Los llamados contratos de *gazaille* son verdaderas sociedades constituidas para la crianza de ganado, en especial de ovejas. Los comerciantes londinenses controlan en Inglaterra todo el proceso relacionado con la cría de ovinos, la esquila y el tejido, sin descuidar las transacciones comerciales a que da lugar este trabajo.

Otra variedad del capitalismo naciente es la de grupos financieros organizados para explotar las empresas del Estado. Estas sociedades adelantan el dinero que el monarca o una ciudad necesita para realizar una obra y luego se cobran sobre los impuestos. La importancia de tales asociaciones nace de su incidencia sobre la política, porque convertidas en verdaderas administraciones pesan sobre los contribuyentes e influyen en las decisiones del gobierno, para asegurar el reembolso de sus inversiones.

En Génova, una sociedad de este tipo, la Sociedad de San Jorge, dirigió durante mucho tiempo no solamente la vida económica sino también la vida política de la ciudad. A ella pertenecían no solamente los principales banqueros sino también muchos modestos artesanos que poseían su parte en la asociación. No se había inventado la sociedad por acciones, pero estaba en barbecho.

Nacimiento del espíritu capitalista

El prestigio de Marx reside en haber atraído la atención de los historiadores sobre la importancia del hecho económico. Nadie discute esta afirmación, incluso más, se puede admitir el carácter determinante de lo económico, si se piensa que es una preferencia valorativa que paulatinamente pone su sello en todas las otras empresas del hombre. Cuando la decisión ha sido tomada, no es de extrañar su primacía. Lo económico deja de

ser un instrumento al servicio de otras actividades más nobles y se convierte en un fin al que todo se subordina. Sin lugar a dudas, este espíritu no triunfa en el siglo XVI. Hay muchas cosas que el hombre de la época valora y todas las motivaciones axiológicas tienen su lugar en su complicado panorama. Pero mientras todas las otras fuerzas espirituales se disuelven poco a poco y pierden su relieve determinante, lo económico progresa y comienza a influir en la idea que se hace el hombre de su posición en la tierra.

Las comanditas comerciales se truecan poco a poco en verdaderas asociaciones bancarias. Los participantes dejan de conocer el carácter del negocio del que extraen sus ganancias y confían sus dineros a un banco, cuya organización se encarga de pagar los intereses. Como las colocaciones son fáciles, interesan tanto al comerciante o al aristócrata como al artesano deseoso de ver aumentadas sus economías. El dinero trae el dinero y las grandes fortunas se amasan sin el respaldo de los bienes rurales y sin que ninguna producción efectiva aparezca para explicar la fuente del ingreso. El que aspira a grandes ganancias afronta los riesgos correspondientes, pero el ahorrista tímido que se conforma con un módico interés, deposita en las cajas de ahorro y el banco lo provee del porcentaje que las costumbres consideran decente.

Este tipo de economía crea, por una parte, una clase media de pequeña y alta burguesía, cada día más interesada en las especulaciones financieras y en la prosperidad de los negocios, y, por otra, un proletariado numeroso engrosado por todos los que carecen de una formación profesional suficiente y no son dueños ni de sus herramientas: obreros de las grandes industrias textiles, mineros, pequeños artesanos dependientes del fabricante del que reciben el material y los instrumentos de trabajo. A fines del siglo XV, los viejos cuadros de la

artesanía parisiense se debilitan y muchos maestros terminan en simples operarios ambulantes.

El desplazamiento de la población obrera entre los siglos XV y XVI es muy frecuente. Hoy en una ciudad, mañana en otra, estos hombres carecen de domicilio fijo y viajan movidos por las posibilidades, siempre precarias, de conseguir trabajo. Sólo pueden confiar en sus brazos y, cuando son muchos, en el número y en las alternativas de la insurrección. El capitalismo naciente ha promovido el nacimiento de una nueva clase de marginados que resulta, por muchos motivos, peligrosa para la estabilidad del orden burgués.

La técnica comercial

Las complicaciones del tráfico comercial no podían detenerse en los sencillos entrecambios del trueque o en las operaciones de toma y daca sobre la base del pago al contado. Se impone el uso de las letras de cambio, del giro sobre depósitos y un conocimiento claro de la situación de la moneda en los diversos países relacionados El comerciante se informa y dispone de una literatura especializada que lo pone al corriente de las principales operaciones que debe enfrentar. La contabilidad se racionaliza y junto con las tablas de cálculos se hace imprescindible el uso de los números arábigos, mucho más adecuados para las operaciones rápidas que la larguísima numeración romana. No es lo mismo escribir *9949* que *$\overline{IX}$.CM.XL.IX*.

Esta técnica comercial tiene en Italia sus pioneros, quienes, desde mediados del siglo XIV, conocían la contabilidad por partida doble, como lo atestigua el archivo de Francesco di Marco Datini, conocido por todos los historiadores medievales de la economía. Es en Italia donde nacen también las prácticas bancarias que reemplazan el llamado cambio *manual* por el *girado*.

Junto con la práctica contable y bancaria, evolucionan los instrumentos directamente afectados al tráfico marítimo. Los galeones pesados son reemplazados por navíos mucho más livianos y provistos de un velamen que permite el aprovechamiento intenso de todos los vientos. Los descubrimientos de la brújula y el sextante hacen posible una navegación de alta mar y el abandono para siempre del cabotaje costero. Los navíos llevan consigo todo cuanto necesitan para un largo periplo marino. No tienen necesidad de hacer escalas cortas y muchas veces costosas para proveerse de lo necesario y esta autonomía de viaje redunda en las ganancias de los empresarios.

Capitalismo y política

No es necesario que los capitalistas dominen el Estado para que el espíritu del capitalismo se introduzca también en la conducción de los asuntos públicos. Una empresa política necesita de medios económicos para ser llevada a cabo con éxito. El que tiene dinero puede asociarse a ella y correr los riesgos de un fracaso exactamente como en un negocio comercial. Cuando la causa de los asociados triunfa, el dinero prestado por el banquero pesa como una verdadera hipoteca sobre los gobiernos y sus súbditos.

Los capitalistas que han elegido correr el albur de tales aventuras, no se sienten muy tranquilos con los príncipes y los reyes. Saben por experiencia que cuando las deudas de un gobernante son muy grandes, existe la posibilidad de un proceso y de terminar sus días como Jacques Coeur, o más tempranamente, los Caballeros del Temple. La vida del banquero bajo las monarquías no es blanda. Otra cosa ocurrió en las ciudades italianas donde muy pronto la burguesía tomó el poder y una vez despla-

zada la nobleza supo gobernar con tino, tanto para su beneficio comercial como para la grandeza de la ciudad.

Pirenne decía que entre los príncipes y los capitalistas se estableció una verdadera solidaridad de intereses, porque, sin la intervención constante de los financieros, los príncipes no hubieran podido hacer frente a sus gastos públicos y privados. Por su parte, los grandes negociantes, los banqueros, los armadores de navíos contaban con los príncipes para ser protegidos contra los particularismos municipales, reprimir las huelgas urbanas y asegurar la circulación del dinero y las mercaderías.

Con todo, entre los príncipes y los banqueros se plantea pronto una divergencia fundamental que nace de la disparidad de sus intereses y criterios. El criterio que mueve la ambición del príncipe es fundamentalmente político: grandeza, seguridad y coherencia nacional. Para una finalidad de esta naturaleza, el dinero sigue siendo un medio. En tanto el capitalisa sirva el interés del Estado, el príncipe lo apoyará con decisión. Pero los proyectos de un estadista no siempre pagan los intereses del dueño del capital. A veces tropiezan con un poder económico excesivo que los pone en peligro. Tanto en una como en otra situación, no le es fácil al banquero salir indemne de la aventura. Esto explica la urgencia, por parte de los hombres de dinero, en destruir los presupuestos en que se fundaba la autoridad de la Iglesia, de los reyes y de los poderes históricos, para asumir directamente la gestión de los asuntos públicos.

Sería ingenuo pensar que esta tarea se realiza de un día para otro y con la simplicidad con que el hecho ha sido descripto por nosotros. Las fuerzas revolucionarias son muchas, y aunque la más importante es la presión ejercida por los financieros, no se puede dejar de tener en cuenta el valor disolvente de una inteligencia liberada de la fe, ni el de una fe separada de sus vínculos sociales.

La política no podía dejar de tomar en cuenta la importancia creciente de la economía en su lucha contra los resabios feudales, pero al mismo tiempo sabía desconfiar de un apoyo que tenía sus propios intereses. La lucha entre una y otra actividad social llena con sus peripecias el teatro de los siglos XVI, XVII y XVIII, sin olvidar que el triunfo del espíritu capitalista a lo largo del siglo XIX no fue nunca totalmente completo. Los movimientos nacionalistas de la primera mitad de nuestro siglo llevan la impronta de una reacción contra el poder del dinero.

En el siglo XVI, el continuo avance del espíritu capitalista provoca el retroceso simultáneo de los lazos feudales y de los grupos corporativos. El individualismo de los hombres de empresa se manifiesta también en otras actividades del espíritu e impregna todo el siglo con el vigor de sus personalidades fuera de serie y la ostentosa destrucción de las antiguas solidaridades.

Este individualismo —como escribe Jean Favier— no conoce nada más que un cuadro social: el Estado. El único recurso, la única protección para el hombre liberado de las comunidades naturales es el príncipe. Solamente él puede favorecer o perjudicar los negocios concertando las esferas de la actividad capitalista. Protege la producción local, prohíbe las importaciones, favorece un puerto en detrimento de otro y a un grupo de financieros en perjuicio de otro grupo. De esta influencia de lo político nacen las medidas proteccionistas de los reyes de Inglaterra, la acción determinante de los Habsburgos en favor del puerto de Amberes y el mercantilismo nacional de Luis XI.[6]

Los banqueros italianos habían dominado durante los siglos XIII y XIV la economía inglesa. Los Bardi y los

[6] Jean Favier, *De Marco Polo à Christophe Colomb*, Larousse, 1968, p. 324.

Peruzzi, siguiendo la tradición florentina, adelantaron a Eduardo III todo lo que necesitaba para su expedición sobre Francia. La empresa no tuvo el éxito esperado por los banqueros y se vieron muy quebrantados en sus negocios. Es universalmente conocida la perspicacia de los Médicis y la forma cautelosa con que se arriesgaron en las diferentes aventuras políticas. Durante el gran cisma de Occidente, sostuvieron con su crédito y su ayuda administrativa a los dos papas rivales, "evitando comprometerse demasiado en el servicio de uno de ellos y aportando al partido de los cardenales rebeldes a Gregorio XII una preciosa contribución".[7]

Añade el mismo autor que la autonomía de cada una de las filiales de la casa Médicis impedía que su ruina eventual arrastrara en la caída a la casa matriz. La casa que sostenían en Londres se fundió en 1471 por haberse jugado, en la guerra de las Dos Rosas, a la mano de Eduardo IV. La de Brujas presentó quiebra en 1479, al no recobrar las ochenta mil libras prestadas por su director local Tommaso Portinari a Carlos *el Temerario,* duque de Borgoña.

Los Médicis de Florencia tomaron el poder político y trataron de consolidar sus negocios merced a un manejo favorable de los asuntos públicos. Esta decisión convirtió a estos burgueses, de origen bastante modesto, en una de las casas principescas de Europa. Sus descendientes serán papas y habrá dos reinas de Francia que llevarán el nombre de estos ilustres usureros.

El siglo XVI y los historiadores

No se puede discutir que todos somos más o menos víctimas del enfoque con que enfrentamos los sucesos his-

7 *Ibidem.*

tóricos. Una visión progresista de la historia hará ver el siglo XVI como el punto de partida de casi todos los adelantos de nuestro propio concepto de civilización. Augusto Comte, que tenía una visión del mundo inspirada en la promoción de las ciencias positivas pero que no carecía de ojos para ver el carácter disolvente del proceso revolucionario, vio el siglo XVI como el momento en que la destrucción del Antiguo Régimen coordina sus esfuerzos y los somete a una disciplina intelectual fundamentalmente demoledora. El protestantismo, con su dogma absurdo de la libertad de conciencia religiosa, es el ariete que rompe las viejas murallas de la fe y hace tambalear la unidad del antiguo edificio.

Siglo de contrastes violentos, de largas y enconosas querellas, de discusiones interminables, es, sin lugar a dudas, una época de violencias y energías desatadas como no se ha conocido otra en la historia de nuestra civilización.

Esta fuerza, este vigor de las posiciones en pugna, ha despertado la admiración de muchos historiadores que ven en el *impulso vital* la razón motora de la historia. Si todo es el resultado de una búsqueda sin fin de expresiones espirituales, el siglo XVI tiene en el decurso diacrónico de la existencia humana un lugar de privilegio. Si la ruptura con el sistema religioso es el paso inevitable para el reencuentro con su propia realidad, como sostienen otros, el siglo XVI es el siglo de la liberación, el comienzo de un alba que asoma, con su luz redentora, en el horizonte de la noche gótica.

El Renacimiento italiano había concedido a la antigüedad un cheque en blanco. Los griegos eran inigualables y la única posibilidad que quedaba a los modernos era tomarlos por modelos y tratar de imitar sus obras inmortales. El siglo XVI se reconcilia con el tiempo y sus historiadores, los contemporáneos a los sucesos, advierten las enormes ventajas que tienen sobre los anti-

guos... "tan temerosos de perderse en el Océano, que por no atreverse a alejarse de las costas traficaban ordinariamente en la pequeñez del Mediterráneo y siempre a vista de la tierra".[8]

El descubrimiento de la redondez de la tierra y su circunnavegación ha abierto un horizonte inesperado que los griegos y romanos, con toda su sabiduría, ignoraban completamente. Las posibilidades económicas de tal descubrimiento son exaltadas por Le Roy con palabras llenas de unción progresista que anticipan las modernas tiradas rotarianas: "Y de tal modo, podemos afirmar que el mundo es hoy enteramente conocido y todos los mortales pueden intercambiar sus comodidades y subvenir a la indigencia mutua, como habitando una misma ciudad y república mundial." [9]

El siglo es superior a la Antigüedad también por su artillería. Lo dice La Popelinière con todo el respeto debido a las armas y no sin ironía para los antiguos aparatos de guerra: "Quién no se ríe hoy de las máquinas que los antiguos usaban para la defensa o ruina de las ciudades sitiadas, cuando se las compara con la furia de nuestros cañones y otras endiabladas artillerías."

El siglo no solamente excede en comercio y guerra. La imprenta ha abierto el camino de la cultura popular y pone los libros al alcance de muchos hombres. Platón, que desconfiaba de la palabra escrita, no hubiera participado del entusiasmo de La Popelinière por esa máquina para *vous faire cognoistre et à tous Peuples en un clin d'oeil toutes les plus belles Conceptions du monde.*

La Popelinière ha visto el nacimiento y la infancia de la imprenta. La industria no se ha apoderado todavía de ella y se descansa en la seguridad de una producción intelectualmente responsable.

[8] Michel Morineau, *Le XVIe siècle*, París, Larousse, 1968, p. 14.

[9] *Ibídem*, p. 15.

Entre los historiadores modernos los juicios están repartidos, pero todos concuerdan con Michelet en alabar la audacia del siglo, el descubrimiento del hombre y del mundo y el haber echado las bases de la democracia. Hauser, en un contexto más sobrio, opina como Michelet que el siglo XVI después de descubrir la tierra "ha descubierto la naturaleza física y al hombre". Monod, que cree fielmente en la autonomía de la conciencia, dice de ese siglo "que abrió una serie ilimitada de formas religiosas al libre pensamiento".

Marx no lo considera menos importante y ve en él el siglo del nacimiento de la revolución burguesa: "El descubrimiento de América y la circunnavegación del África ofrecieron a la burguesía naciente un nuevo campo de acción. Los mercados de la India y de la China, la colonización de América, el comercio colonial, la multiplicación de los medios de cambio y, en general, de las mercaderías dieron a los negocios un impulso hasta ese momento desconocido... aseguraron un desarrollo rápido al elemento revolucionario [léase la burguesía] de la sociedad feudal en descomposición."

Capítulo III: *Los caracteres generales del Renacimiento*

La tesis de Burckhardt

No me interesan por el momento los prejuicios que impidieron a Jacobo Burckhardt ver con acuidad las fuerzas culturales cristianas que el Renacimiento asumió y prolongó, ni intentaré una defensa trasnochada de la Edad Media contra el genial historiador suizo. Todo eso ha sido hecho y definitivamente probado en una respetable cantidad de obras. No obstante, conviene destacar un fenómeno renacentista que Burckhardt vio con aquilina transparencia y de cuyas características hizo una descripción detallada y genial: la liberación del saber, del arte y de la conducta personal y social de las ligaduras impuestas por la fe religiosa.

Estas tres esferas de la actividad espiritual se separan de la conciencia de totalidad, armónicamente sostenida por la idea de un fin último esjatológico, y, junto con el quehacer económico y la actitud vital frente al propio cuerpo, crean ámbitos autónomos de desarrollo,

animados por el vigor de un profundo crecimiento expansivo.

El prefacio que M. Robert Klein escribió para la edición francesa de *La civilisation de la Renaissance en Italie* marca con claridad la grandeza y los defectos del trabajo de Burckhardt como historiador. Entre estos últimos, señala su indudable aptitud para presentar el Renacimiento como si describiera el genio de un gran hombre. Esto explica el sesgo monolítico de su presentación, como si sus expresiones culturales hubieran nacido como por ensalmo, sin raíces ni compromisos con el pasado.

Este error de óptica historiográfica no deja de tener, conforme con nuestro propio punto de mira, un valor perfectamente comprensible. Ha exagerado de tal modo la oposición del Renacimiento a la Edad Media y lo ha hecho en cuadros tan definitivos y bien perfilados, que sin entrar en las dificultades de hallar antecedentes medievales en tales o cuales posturas renacentistas, nos permite comprender mejor el relieve de las fuerzas que se emancipan del lazo tradicional.

No importa que el proceso que logra su *climax* en el Renacimiento haya comenzado antes o que existan antecedentes flamencos o borgoñones de aquello que Burckhardt presenta como exclusividad italiana. Lo importante es el cambio de las preferencias valorativas y la pérdida del sentido de la totalidad.

Indudablemente, el Renacimiento no es una resurrección pura y simple de la cultura antigua y si en algún modo los viejos modelos griegos sirvieron para desatar el impulso renovador del arte, de la ciencia o de la política, fue porque previamente se había abandonado la inspiración de los cánones medievales y se buscaba un camino diferente al que se había seguido hasta ese momento.

"El propósito, del cual la antigüedad clásica parecía ofrecer un modelo perfecto, consistía en la realiza-

ción de un máximo de belleza y de armonía, por la grandeza moral, por el goce estético o por la perfección del juego político." [10]

Burckhardt vio con claridad este objetivo humano y adhirió a él con el entusiasmo de un creyente en el progreso y sin molestarse por averiguar si la libertad en la expresión estética y en la búsqueda de la verdad no tenía sus antecedentes en las etapas históricas anteriores al Renacimiento.

Una visión más respetuosa de las verdaderas modalidades del tránsito cultural corregiría lo que había de abrupto en la tesis de Burckhardt, sin desconocer las verdades que puso de relieve con tanto talento. No entramos en los detalles de esta corrección, ni nos proponemos señalar los antecedentes traídos a cuenta por los críticos de Burckhardt, y que éste, sin haberlos desconocido, no los tuvo en cuenta o pensó que las afinidades entre ciertas actitudes medievales y renacentistas no ocultaban el foso de una verdadera ruptura cultural.

Admito, con todos los críticos de Burckhardt, que el Renacimiento no nació por generación espontánea y que los siglos XIV y XV prepararon el estallido que tuvo a Italia por origen y al resto de las naciones occidentales bajo la influencia ejercida desde Italia, pero afirmo que este fenómeno rompe con la Edad Media cuando en todas las decisiones de la vida espiritual abandona el marco místico que orientaba y unificaba todas esas actividades en el mundo cristiano.

Este acontecimiento es estudiado por Burckhardt como correspondiendo al "desarrollo de la individualidad". El mundo medieval fue jerárquico y solidario. Todos los trabajos del hombre recibieron el sello de las escuelas sociales a las que pertenecían. El Renacimiento rompe

10 J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Préface, p. XVI. París, Plon, 1958.

con estos hábitos y los investigadores se preocupan más por encontrar los fundamentos de una poderosa originalidad, que de trabajar modestamente en las canteras de una obra común. Las palabras más decisivas del léxico tradicional fueron transpuestas a un orden de realidades diferentes y se convirtieron en banderas para la exaltación del individuo solitario. Buscar la gloria ha dejado de ser una faena mística realizada en el seno de la Iglesia, y se convierte en el cultivo de la singularidad dispuesta a la expansión de las virtudes que separan y no de las que unen. La misma palabra *virtud* no designa el hábito de una disposición orientada al bien supremo, sino el vigor, la fuerza y la energía de que dispone el hombre para lograr su apoteosis personal. El genio renacentista campea por sus fueros en una lucha gigantesca por destacarse, a trueque de romper con todas las raíces que lo ligan a la existencia y de convertirse en un monstruo rodeado por el estupor y el espanto de quienes, admirando su rareza, no dejan de lamentar su pérdida de la condición humana.

Junto al descubrimiento del individualismo, aparece la idea de liberación. Para el hombre renacentista se trata de explorar la esfera de una realidad nueva y para lograrlo se cree necesario abandonar los patrones de una enseñanza que dirige y gobierna y llama la atención sobre los peligros de una espiritualidad desorbitada.

La liberación es un tema siempre contemporáneo. Con el transcurso del tiempo, y consumadas las consecuencias de sus extrañas proposiciones, estamos mucho menos dispuestos que en la época de Burckhardt a aplaudir sus resultados. Maquiavelo fue un liberado: había roto todos los compromisos religiosos que tuvo en su niñez con la fe de sus padres. Su terrible libertad de pensamiento le permitió descubrir la existencia de una realidad política totalmente desvinculada de compromisos teológicos y morales. Por lo menos así lo creyó. Sus dis-

cípulos vieron en su aventura una laudable consecuencia científica. A nosotros nos toca preguntar si su renuncia a dejarse influir por la doctrina tradicional abrió sus ojos a una nueva perspectiva de la realidad o se los cerró para descubrir el sentido trascendente del orden práctico.

Burckhardt estaba convencido, como todos los grandes emancipados de su siglo, que los dogmas de fe eran verdaderas anteojeras montadas sobre las narices de los creyentes, para ofrecerles la visión de un mundo mezquino y miserablemente reducido en sus horizontes naturales. No coincide esta opinión con la experiencia de los grandes pensadores cristianos que nunca vieron en los dogmas barreras de la libertad espiritual, sino perspectivas abiertas sobre un mundo sobrenatural que escapaba, por su índole, al ámbito conocido por la razón.

Los que defienden la Edad Media contra las opiniones demoledoras de Burckhardt, se apoyan en la libertad concedida por la Iglesia a las exploraciones intelectuales en el terreno del saber mundano y niegan el carácter prohibitivo de los principios teológicos. Si hubo algún conflicto concreto entre las investigaciones científicas de algún sabio y los prejuicios trasnochados de un teólogo confundido, habrá que atribuirlo o bien a la ignorancia del oficio teológico o bien a las intromisiones religiosas del sabio.

Ernesto Cassirer, cuando examina el asunto Galileo, lo dice con suficiente claridad y pertinencia: "Lo que combatían en él, no eran los particulares resultados de la investigación. Entre ellos y el contenido de la doctrina eclesiástica era posible una conciliación y el mismo Galileo creyó mucho tiempo en esa posibilidad y trabajó sinceramente por ella ... No era, en verdad, a la nueva cosmología a lo que las autoridades eclesiásticas se oponían con todas sus fuerzas puesto que, como hipótesis puramente matemáticas, lo mismo podían aceptar la co-

pernicana que el sistema ptolomeico. Pero lo que no podían tolerar, porque amenazaba los pilares del sistema eclesiástico, era el nuevo concepto de verdad anunciado por Galileo. Junto a la verdad de la Revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la Palabra de Dios sino en su obra, no descansa en el testimonio de la Escritura o de la tradición, sino que se halla constantemente presente ante nuestros ojos. Pero es legible tan sólo para aquel que conozca los rasgos de la escritura que la expresa y pueda descifrarla." [11]

Quienes reprochan a Burckhardt no haber tomado suficientemente en cuenta los antecedentes medievales del Renacimiento, pueden relacionar la posición de Galileo con los movimientos naturalistas desatados por el averroísmo latino. Pero en el averroísmo perduraba una ambigüedad de pensamiento que auspiciaba la conciliación de la religión y la ciencia en el equívoco de las verdades paralelas. La postura de Galileo es más definida e ilustra, a nuestro parecer, una actitud típicamente renacentista: la verdad descubierta por la ciencia es la verdadera Revelación, la que Dios mismo pone de manifiesto ante la inteligencia madura. La Revelación en cambio, sigue siendo necesaria para mantener a los pueblos en la obediencia.

La ciencia, a su modo y dentro de su particular esfera, procura reconstruir el sistema religioso sobre las bases, muy discutibles, de sus arriesgadas hipótesis. En este orden de sustituciones anticipa muchos de los proyectos que con el transcurso del tiempo cobrarán ímpetu y se expresarán de un modo más preciso y matemático. Maquiavelo creyó descubrir la autonomía de la ciencia política, porque la concibió con prescindencia de su rela-

[11] E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración,* México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pp. 53-54.

ción a un orden salvador, pero movido por la necesidad de involucrarla en las exigencias de un sistema que diera cuenta y razón de todo, hizo de la política un fin y le subordinó la religión, convencido, como podía haberlo estado un pagano de la época helenística, que los pueblos obedecen mejor las órdenes de sus gobernantes cuando sus ánimos están turbados por un saludable espanto a las sanciones eternas.

Burckhardt vio la disgregación de la Ciudad Cristiana. No se interesó por relacionar el fenómeno Renacimiento con los antecedentes medievales y creyó, como cualquier hijo de las luces, que ese hecho histórico auspiciaba un reencuentro renovador con las fuerzas de la vida.

Réplica de Nordström

El Renacimiento italiano –afirma Nordström– no es una victoria obtenida sobre la Edad Media, no es una renovación de la vida civilizada y de la humanidad gracias a una resurrección del mundo antiguo. Es una rama floreciente del poderoso árbol de la cultura latina.[12]

Cito con modificaciones pertinentes que no alteran el pensamiento de Nordström y mantienen la ilación de mi propio razonamiento. Donde dice *cultura medieval*, he escrito *latina*, porque evidentemente entre la Edad Media y el Renacimiento hay continuidad en el desarrollo de la civilización pero no ya en los cánones establecidos por el sistema religioso tradicional. No hay ruptura con la civilización latina, pero sí con el orden eclesiástico medieval. Eso es lo que trataré de probar siguiendo en grandes líneas las ideas desarrolladas por Nordström.

12 J. Nordström, *Moyen Age et Renaissance*, París, Stock, 1933, p. 8.

El autor asegura que el Renacimiento italiano está precedido en el cultivo de las ciencias naturales por el florecimiento que estas disciplinas conocieron en las universidades de París y de Oxford durante el siglo XIV. Los nombres de Nicolás de Autrecourt, Nicolás de Oresme, Buridán y Alberto *el Pequeño* han sido suficientemente estudiados por Duhem para que todos podamos conocer la influencia que tuvieron en el desarrollo de las ciencias fisicomatemáticas y el carácter de sus indagaciones, tan próximas a las de Galileo, Kepler y hasta el mismo Newton.

No podía ser de otro modo, porque la Iglesia distinguió siempre, con gran precisión, entre el saber sagrado y el saber profano. Para el primero estableció los cánones fundados en la revelación bíblica y en el magisterio eclesiástico; para el segundo, sólo estableció la reserva negativa de que no contrariara los dogmas de la fe. Esto último es imposible, si el investigador se mantiene firme en el nivel de su propia esfera científica. El conocimiento de una realidad mundana difícilmente pueda vulnerar una verdad metafísica.

El arte del Renacimiento, aunque movido por un ímpetu de encuentros estéticos de inspiración antigua, no era un fenómeno sin raíces en el medioevo. Tanto su plástica como su literatura estaban anchamente respaldadas por las obras atribuidas al gótico y a la poesía provenzal. En el arte, como en la ciencia profana, el cristianismo no marcó caminos fijos, ni estableció normas hieráticas. El artista tenía plena libertad para expresarse y si no siempre los imagineros medievales dieron con una inspiración original, habrá que atribuirlo a falta de talento y no a un modelo estilístico impuesto por la autoridad religiosa.

La civilización latina no impuso un modelo cultural sagrado. La conducta del hombre en sus dimensiones personales y políticas quedó librada a una cierta espon-

taneidad. Algunos tratadistas de la política medieval, como Pacaut, hablan de un régimen teocrático para referirse a la autoridad papal. Sin duda está influido por la analogía entre la sociedad medieval y la organización social del pueblo de Israel. Olvida el carácter ambivalente de las analogías y atiende con preferencia a los aspectos semejantes, descuidando las diferencias. Colabora con esta confusión la importancia que tuvo siempre para los cristianos el antecedente bíblico.

La unción de los reyes, tomada de los ejemplos antiguotestamentarios de Saúl y David, puede sugerir la existencia de un concepto sagrado de las funciones de gobierno. Pero la Iglesia perfiló con cuidado la distinción entre *sacramento* y *sacramental* y se tomó el trabajo de no confundir jamás las medidas aconsejadas por la prudencia política de los reyes y los papas con preceptos religiosos. El ungido del Señor participaba de la misión sobrenatural de la Iglesia y gozaba en toda su persona de un prestigio sacramental, pero no era un sacerdote en el sentido cabal del término y sus actos públicos podían ser severamente juzgados por sus súbditos.

Se puede afirmar que la política renacentista acentuó esta línea de conducta observada durante toda la Edad Media y terminó por liberarla de su adscripción a la misión salvadora de la Iglesia. Maquiavelo codificará una situación que los tiranos italianos del siglo xv practicaron sin disimulos y que los mismos pontífices del siglo siguiente no tendrían ningún inconveniente en continuar.

El vocablo *rinascita* aplicado al esfuerzo político italiano por encontrar la vía de la grandeza antigua, tiene en la pluma de los escritores de la época un escondido gusto arqueológico. Es una ambición teñida de la nostalgia y del orgullo de quienes, sintiéndose herederos de una gloria política y civilizadora, sufren los atropellos permanentes de los bárbaros en el territorio de la

patria. La *rinascita* fue un santo y seña, suerte de *slogan* que luego de los siglos de predominio germánico las comunas italianas adoptaron para alcanzar su independencia.

Pero el temperamento y el espíritu italiano quieren que todas sus empresas estén coronadas con la gloria del arte. La autonomía política de las comunas no hubiera logrado satisfacer el alma italiana, si junto con la independencia no hubiera renacido también el arte. Giotto, Cimabue resucitan la pintura. Nicolás de Pisa aplica a la pintura técnicas extraídas de la antigüedad clásica y Brunelleschi rechaza el gótico de origen francés, para inspirarse en los modelos grecorromanos. Petrarca, en el siglo XIV, había tratado de devolver a la literatura latina el brillo que el averroísmo parecía aplastar bajo los prejuicios antirretóricos de su celo cientificista.

Nordström cita a Paolo Giovio, polígrafo del siglo XIV, quien designa la época de Petrarca como un *felix saeculum* que ha hecho resucitar la literatura latina "de las tumbas góticas en que estaba sepultada desde hacía siglos".

Toda Europa se contagia del impulso italiano; y como la *élite* de las principales naciones occidentales ha tenido la oportunidad de hallarse en Italia a raíz de una guerra, una embajada o una peregrinación, muy pronto las cortes de los reyes cristianos se ventilan al soplo de los vientos peninsulares y rivalizan, a quien más y mejor, en el virtuosismo de la renacida retórica ciceroniana. La resurrección de la literatura se convierte en un dogma cultural y se pierde un poco el sentido de instrumento que tiene el idioma, para hallar una complacencia, no siempre de buen gusto, en la exploración gratuita de los recursos verbales.

Nordström examina la tesis propuesta por Thode en su libro *Franz von Assisi und die Anfänge der Renaissan-*

ce in Italien donde trata de explicar el Renacimiento como una consecuencia del espíritu franciscano.

Thode reprocha a Burckhardt haber concebido el Renacimiento como si fuera una resurrección del paganismo y una edad de oro de la moral individualista que se bastara a sí misma, una reacción violenta del espíritu secular y de las impulsiones naturales contra la disciplina de la cultura eclesiástica.

Para Thode, el Renacimiento lleva a su apogeo la vida religiosa y su individualismo místico abre los ojos del hombre para encontrar un mundo renovado, lleno de significaciones y posibilidades inéditas. Al mismo tiempo es un aporte enteramente italiano y una reacción contra la *forma mentis* transalpina hasta ese momento soberana.

La tesis de Thode fue renovada por Conrado Burdach, pero, en vez de centrar la renovación renacentista en Francisco de Asís, la coloca en la personalidad bastante fronteriza de ese *amateur* de antigüedades que fue el desdichado Cola di Rienzo.

Nordström, más allá de Italia y sin mostrar ninguna admiración especial por el espíritu peninsular, busca en el siglo XII francés los antecedentes explicativos de la explosión renacentista. La famosa escuela de Chartres y el movimiento desatado por los *clerici vagantes* son convocados para testimoniar por el vigor medieval de la versificación latina y el verdor de la inspiración pagana.

"Toda esta poesía latina", escribe, "de manifestaciones tan numerosas, tan vivaces y variadas, ha sido inmerecidamente abandonada, bajo la influencia del romanticismo y en razón del interés preponderante que concedió a la literatura en lengua romance." [13]

[13] *Ibidem*, p. 27.

Señalamos esta opinión de Nordström para marcar con la rúbrica de su autoridad lo que constituye el meollo de nuestra propia tesis: no hubiera habido Renacimiento si nuestra civilización no hubiese cultivado desde siempre las actividades espirituales del arte, la ciencia y la política, en el ámbito de una libertad apenas contenida en el marco del sistema religioso. En el Renacimiento se rompe ese marco y las fuerzas liberadas de la cultura asumen la responsabilidad de crecer sin márgenes sapienciales.

La crítica de Toffanin

Giuseppe Toffanin escribió un libro sobre los problemas suscitados por el Renacimiento, cuyo título anunciaba las etapas sucesivas de su tesis: *Il secolo senza Roma. Storia dell' umanesimo e la fine dil Logos.*

No comete el error de creer que la Edad Media ignoró los estudios clásicos y en el prefacio a la edición argentina hecha por la Editorial Nova, dice con claridad de qué manera el pensamiento cristiano adoptó la ciencia grecolatina: "para verificarla y actualizarla en la unidad eterna del Logos".

Esto significa dos cosas: que los cristianos reconocían una sola fuente increada del saber, perfectamente válida para la teología y la filosofía, y que no hallaban disonancias esenciales entre las verdades provenientes de la razón humana y las que tomaban su origen en la revelación divina.

Pero más allá de la mitad del siglo XII, el racionalismo científico entró en Occidente y levantó en muchos espíritus la sospecha de que la religión fuera una mera superchería. Sólo el estudio desprejuiciado de la naturaleza podía ofrecer a la inteligencia humana el alimento que ésta necesitaba para guiarse en la existencia.

El Renacimiento italiano de los siglos XIV al XVI constituye, para el autor, la época gloriosa del humanismo cristiano, porque en ella se logra la síntesis más equilibrada entre la fe y el saber. El Renacimiento no fue una ruptura, sino todo lo contrario, un logro, y si se quiere, una suerte de apoteosis de aquello que se intentó en el siglo XIII.

Estamos en las antípodas de la tesis de Burckhardt y ante una valoración del Renacimiento que reclama los honores de un puesto privilegiado en el concierto de las creaciones cristianas.

Confirma su opinión estableciendo una línea de continuidad con los esfuerzos humanísticos del siglo XIII, tal como lo había hecho Nordström en su oportunidad. La figura de Pedro Abelardo adquiere relieve de precursor y con el debido respeto a San Bernardo de Claraval, no es indigno de figurar entre los Padres de la Iglesia por la autenticidad de su fe. Junto al maestro nantés emerge de sus infolios la polémica llevada por John de Salisbury contra los *cornificianos*, representantes encarnizados de un cientificismo enemigo de la retórica y de las buenas letras. Para estos dialécticos, Atenas era la física de Aristóteles, y Roma la retórica de los charlatanes. Profesar la ciencia era renegar de la latinidad y aprender el griego significaba adoptar un lenguaje preciso y digno de un saber depurado de todo compromiso literario.

"No lo toméis a mal", hace decir Toffanin a John de Salisbury, "para quien cree en la *humanitas*, vuestro naturalismo no es sabiduría; y si este juicio mío os parece muy extrínseco, he aquí en abono suyo una consideración de orden casi práctico: la sabiduría, meta siempre lejana y sin atajos, así como se transmite y elabora en la retórica y representa el pensamiento maduro del género humano, de la misma manera raramente llega a los hombres antes de su madurez, por no decir, pre-

cisamente, que es un signo de ella y que llega con ella." [14]

John de Salisbury defendió con denuedo la cultura latina en el nivel más egregio de su expresión literaria, cosa que harán, pasado el tiempo, los humanistas italianos en seguimiento de Petrarca. Los cornificianos representaban la ciencia en su acepción más estricta. Desde el siglo XII anticipaban el movimiento que alcanzaría su auge con el averroísmo latino. Para Toffanin el humanismo renacentista retomará la polémica de John de Salisbury y la llevará contra todas las obras de inspiración aristotélica. Platón será su filósofo, no porque se adapte mejor a las exigencias de la fe tradicional, sino porque responde con elegancia a las preguntas fundamentales.

Toffanin ha visto bien esta continuidad de intereses y basta detener un momento la atención en sus maltratados cornificianos, para advertir lo que nunca faltó en el espíritu de nuestra tradición: la búsqueda de un saber natural al margen de toda preocupación religiosa. John de Salisbury les reprochó su desdén por la bellas letras y el Renacimiento acentuó la orientación de su polémica sin preocuparse tanto, como supone Toffanin, por armonizar la fe con la ciencia. Su cuidado fue principalmente estético y, en este orden de realizaciones, tan exclusivista como los cornificianos en la suya.

El pensamiento y la cultura

Las ideas prácticas dependen siempre de planteos previos llevados sobre los aspectos teóricos comprometidos en la acción. Por esta razón conviene, antes de examinar la actitud renacentista, frente a la praxis política, decir

[14] G. Toffanin, *Historia del humanismo*, Buenos Aires, Nova, 1953, p. 50.

algo en torno de los caracteres generales de su disposición teórica.

El cristianismo distingue entre ciencia sagrada y ciencia profana, como lo hace en general entre aquello que tiene una inmediata vinculación con la economía de la salvación y aquello que sólo mediatamente y en tanto criatura está relacionado con Dios. Esto significa que la Palabra de Dios es guía determinante del saber teológico, pero no lo es, sino indirectamente, con respecto al conocimiento del mundo.

Los cristianos medievales tuvieron conciencia de esta situación y, aunque el conocimiento de la naturaleza no les interesó con exceso, el advenimiento de los libros de Aristóteles despertó una curiosidad que iría creciendo a lo largo de los siglos XII, XIII, XIV y XV con un ritmo cada vez más acelerado y obsesionante.

La Italia renacentista ofrece al historiador de las ideas un campo magnífico para observar las relaciones de mutua causalidad existentes entre el crecimiento económico y las actividades más gratuitas del espíritu. Las Cruzadas y la apertura de las vías marítimas con Oriente que le sucedieron favorecieron extraordinariamente la economía italiana. El mejoramiento de la agricultura y la intensificación de sus industrias dieron prosperidad al comercio, rápidamente respaldado por una ágil política bancaria. El bienestar y la riqueza despertaron el gusto por el lujo; y éste prohijó el nacimiento de nuevas industrias y de muchas artes que buscaban satisfacer el deseo, cada día más ferviente, de una vida fastuosa.

La expansión geográfica de Europa es resultado, y al mismo tiempo acicate, de una creciente curiosidad por las cosas de la tierra. Aunque la apertura de la cuenca atlántica favoreció a otras naciones, durante el período propiamente renacentista, Italia fue el punto más favorecido del tráfico mediterráneo.

El viejo estatuto comunal de las ciudades italianas fue reemplazado por formas más personalistas de gobierno. Comenzó para ella el auge de los príncipes, los señores y los *condottieri*. Fuera de Italia, la política buscaba centralizarse, como sucedió en las monarquías de España, Francia e Inglaterra. El Imperio Germánico subsistía más como nostalgia que como realidad y los grandes príncipes electores le dejan muy pocas posibilidades de levantar nuevamente cabeza. La reforma luterana, reforzada con el individualismo burgués, vigorizó las tendencias separatistas de los príncipes y se opuso activamente a un renacimiento de la antigua pujanza imperial.

El Renacimiento italiano buscó su inspiración política en los recuerdos del Imperio Romano y como los estados pontificios hacían cada día más difícil este deseado encuentro con el pasado, la nostalgia de la grandeza antigua se impregnó de prejuicios anticatólicos. El pensamiento político se apartó entonces del sistema religioso y creó un ámbito autónomo y, en ocasiones, bien dispuesto a construir por la fuerza y la astucia la unidad perdida del mundo antaño dominado por Roma. La lucha entre el pontificado y los distintos estados italianos explica las guerras extranjeras que estallaron en la península y la situación de campo de batalla que se dio en Italia.

Petrarca, Cola di Rienzo, Coluccio Salutati y otros soñaron con la reconstrucción de un imperio. A quien detiene exageradamente la atención en estos epígonos de la antigua grandeza, puede parecerle un poco raro que la patria de Maquiavelo haya sido también la madre de tantos ilusos.

La toma de Constantinopla por los turcos en 1453 culminó una serie de agresiones al mundo bizantino y produjo en Italia la llegada de muchos intelectuales griegos escapados del asedio otomano. En 1453 con Ambro-

sio Traversari entra en Florencia una colección íntegra de los textos griegos de Platón y, junto con su inspiración filosófica, nace en esa ciudad el deseo de volver a la literatura, contra las peligrosas inclinaciones del cientificismo aristotélico.

La síntesis tomista perdió prestigio y el occamismo terminó por desviar la inteligencia de lo inteligible formal a lo intuitivo y sensible. De este modo favoreció el impulso de las ciencias naturales y como compensación buscó el encuentro del absoluto a través de la experiencia mística.

Conectado con el nuevo espíritu científico, la metafísica de Aristóteles cobra un matiz naturalista y se hace decididamente anticristiana. La reacción retórica tiene ganada la mitad de la batalla, y levanta contra el peripatetismo un platonismo más literario que filosófico.

Estos hechos explican el carácter fragmentario y desintegrado de la cultura del Renacimiento en Italia y sus vanos intentos de recomponer la unidad perdida, gracias a una exagerada inflación de una de las esferas de valor.

La religión se convirtió en un campo de encuentros personales bastante parecido a una exploración de tipo estético, perdió la virtud religadora que surgía de su doble carácter teórico y práctico, único capaz de trascender todas las otras actividades del espíritu y vincular al hombre con la verdad y el bien absolutos.

Nadie ha negado la existencia, durante el Renacimiento, de una retórica de inspiración cristiana, ni se puso en tela de juicio la continuada vigencia del cristianismo entre las clases populares, pero no se puede negar tampoco el sesgo aristocrático (elitista) y separado que toma la cultura de las clases superiores. El mundo moderno se constituye sobre esta separación entre las minorías dirigentes y el pueblo, y mientras no se descubra el colectivismo económico como sustituto de la antigua fe y se logre la formación del hombre masa, el

divorcio entre el ciudadano vulgar y el ilustrado se hará cada día más notable.

Toda civilización tiene su cultura, o tal vez sus culturas, si damos a este término el sentido de un proceso mediante el cual los hombres alcanzan el más alto grado de desarrollo en el marco de un determinado sistema. Mientras la unidad de una civilización está íntimamente sostenida por la tradición religiosa, la cultura tiene un ritmo de crecimiento que podríamos llamar orgánico, porque responde a todas las necesidades de la vida humana. Aunque conoce diferentes niveles de realización, estas diferencias admiten la existencia de un orden espiritual común.

El Renacimiento rompió el sistema religioso de la cultura cristiana. El proceso por el cual sus hombres significativos alcanzaron toda su estatura espiritual está signado por el individualismo y la ruptura. El genio renacentista tuvo algo de inhumano y solitario, como si la genialidad fuera el trofeo de su separación. Esta soledad final del genio que conocieron tanto Leonardo como Miguel Ángel, se dio también en los representantes de la nueva espiritualidad religiosa.

Esto explica también la ausencia de una filosofía capaz de dar unidad y continuidad a los esfuerzos aislados de los pensadores. El Renacimiento inició la costumbre del sistema propio y cada uno de los filósofos más notables de la época enfocó la problemática sapiencial desde un punto de mira considerado como un descubrimiento personal.

Ensayo de una visión sintética

El Renacimiento significa para mí una quiebra del orden tradicional, provocada por una libre decisión valorativa del espíritu y no por algún determinismo económico o

biológico. El hombre renacentista no descubrió la naturaleza, ni ensanchó los horizontes de la vida por su liberación del dogma revelado. El conocimiento de la filosofía antigua no fue exclusividad de su época, ni abrió por primera vez las puertas clausuradas de las ciencias naturales. Alberto Magno y Santo Tomás conocieron a Aristóteles mejor que Telesio y Campanella; nunca creyeron que las verdades de fe fueran impedimentos para razonar con vigor e indagar en los entresijos de los movimientos físicos con toda libertad.

Con todo, el Renacimiento fue el punto de partida de un cambio radical operado en la unidad de nuestro sistema de civilización y el comienzo de ese largo proceso que nuestra historia conoce con el nombre de *Revolución* y a cuyas últimas consecuencias asistimos con el estupor del optimista desengañado.

Este juicio negativo no debe inspirarnos una visión necesariamente peyorativa del Renacimiento. El hombre se mueve en la historia de acuerdo con el ritmo impuesto por su condicionada libertad y no conforme a una dialéctica muy precisa. Cada época tiene su propia fisonomía y, aunque en parte depende de decisiones tomadas en un tiempo anterior, el individuo humano, como tal, no está obligado a seguir las preferencias valorativas impuestas por el giro de los acontecimientos más decisivos: es libre, y esta libertad con que se pronuncia frente a los condicionamientos de la historia es la clave de su dignidad personal y de su responsabilidad ante Dios. Quien estudia con pasión una época, encuentra en ella los motivos originales que le dan su colorido peculiar y su gloria propia.

Vivir en el seno de una sociedad fuertemente impregnada de costumbres y virtudes cristianas tiene su belleza, pero ser cristiano en medio de un mundo expuesto a todos los riesgos de su libertad desenfrenada, depura el testimonio de la fe y permite a la inteligencia,

todavía fiel a Cristo, medir con todo conocimiento la miseria de los caminos y de las experiencias vitales que no conducen a ninguna parte.

Si alguien tentado por las indudables hazañas científicas y técnicas del mundo moderno, o por la cuantía de sus exploraciones geográficas o sus conquistas militares y comerciales, o por la audacia intelectual de sus creaciones filosóficas o estéticas, viera en el antiguo sistema religioso un impedimento absoluto para el desarrollo de tales proezas, conviene decir que todas esas posibilidades, sin su exclusivismo deformador, estaban dadas en el espíritu mismo de nuestra civilización y que pudieron ser logradas sin renunciar al principio revelado de nuestra unidad.

Los siglos XII y XIII, sin romper el marco de la religión, tuvieron la experiencia de sendos renacimientos que bien valían, por la fuerza y el dinamismo de sus realizaciones, el producido entre los siglos XV y XVI. Comparar el orden dinámico de nuestra civilización en su período eclesiástico, con la fijeza hierática de las sociedades sacrales, demuestra un cabal desconocimiento de esos siglos plasmadores que precedieron a la Edad Moderna y que conocemos con el extraño nombre de *Edad Media.*

Capítulo IV: *La situación política de Italia*

El difícil equilibrio político

El término *político* ha concluido por designar exclusivamente las relaciones de poder en el seno de una sociedad. Sin admitir esta acepción con todas sus implicaciones epistemológicas, puede aceptarse provisoriamente para señalar, en el caso de la Italia en los siglos XV y XVI, las pugnas de sus diversos estados para lograr un predominio sobre toda la península.

El poder mejor ubicado para unificar Italia y darle el vigor de una verdadera potencia nacional fue, durante un cierto tiempo, la casa de Anjou en el Reino de Nápoles. Su sueño, todavía gravado con resabios medievales, era realizar una confederación imperial con el mosaico de potencias que dividían el cuerpo de Italia. El proyecto tropezó con barreras invencibles y la *serva Italia di dolore ostello* siguió ofreciendo a la codicia extranjera una prosperidad nunca desmentida y la miseria de sus reyertas intestinas.

El Reino de Nápoles, hasta el siglo XIV la única fuer-

za con probabilidades integradoras, comienza su receso con Carlos III de Anjou Duras para el fin de esa centuria. Este rey inició su reinado bajo buenos auspicios, y los humanistas que lo rodeaban con entusiasmo vieron en él al posible restaurador de la grandeza antigua. Ilusiones de plumíferos pronto decepcionadas por el carácter del joven monarca, más imaginativo que inteligente y con una marcada preferencia por las aventuras. Tentado por la crisis desatada en Polonia y Hungría a la muerte de Luis *el Grande* en 1382, se dejó arrastrar a una intervención armada en esos lejanos países y terminó sus días en una reyerta absurda sin pena ni gloria, apuñalado por los mismos que quiso ayudar.

Su mujer, Margarita, asumió la regencia del Reino de Nápoles en nombre de su hijo Ladislao, pero los antiguos partidarios del rival de su marido, Luis de Anjou, proclamaron rey de Nápoles a Luis II y, como tenían el apoyo del papa Urbano VI, se dirigieron con decisión hacia Nápoles con la intención de tomar la ciudad y coronar a su candidato. La muerte accidental de Urbano y la coronación de Bonifacio IX como jefe espiritual de la cristiandad cambiaron completamente el panorama político y pusieron nuevamente sobre el trono del Reino de Nápoles al joven Ladislao.

Con este príncipe se acentúa la decadencia de la Casa de Anjou y se cierra el siglo XIV en conflictos sin porvenir con los miembros de otra rama de su familia. Muerto en 1414, le sucede en el trono su hermana Juana. Su reinado pudo inspirar algunas novelas *stendhalianas*, pero habla poco en favor de su sagacidad política. Luego de una sucesión de lances típicamente renacentistas, con copioso condimento de favoritos y *condottieri*, Juana, indispuesta con el papa y asediada por la presión de Luis III de Anjou, sucesor del rival de Ladislao, halló un defensor en la persona de Alfonso V de Aragón, dueño por esa época de toda la Sicilia.

La intervención aragonesa libró a Juana de la escuadra de Luis III y de los soldados de Sforza. Agradecida, la reina, que no tenía hijos, designó al rey de Aragón su sucesor en el Reino de Nápoles. En su prisa por quedar bien, se olvidó de un hermano, el buen rey René, por entonces prisionero de los borgoñones, pero dispuesto en cuanto recobrara la libertad a hacer valer sus derechos al trono de Juana. En 1438 llegó René a Nápoles y fue reconocido por toda la población como el rey legítimo. Alfonso V no quedó muy conforme y se dispuso a hacer valer sus argumentos en contra de la designación.

Entre las razones más decisivas del aragonés, estaban su escuadra y su ejército, y aunque el último angevino defendió su puesta con denuedo, fue vencido, y, en 1443, Alfonso V entró en Nápoles con todo el boato de un antiguo *imperator.*

René vivió algunos años más. Su hijo, Juan de Calabria, promovió intrigas contra el rey de Aragón sin lograr nada serio. La dinastía de Anjou había terminado su periplo, pero los reyes de Francia resucitarían el nombre y el prestigio de estos discutibles antepasados, para respaldar sus pretensiones al reino napolitano.

La elección de Nicolás V como papa puso fin al cisma y tuvo, por lo menos en apariencia, la adhesión entusiasta de toda la cristiandad. La flexible serenidad del nuevo pontífice permitió la realización inmediata de una paz positiva y la Iglesia Católica, bajo su dirección, inició un proceso de unificación que las reyertas cismáticas y las discusiones interminables de los concilios habían comprometido seriamente.

Nicolás no era muy afecto a las reuniones conciliares. Aunque los altos prelados cristianos se habían acostumbrado al ruido de las disputas teológicas, el papa no les dio ocasión de practicar ese ejercicio y trató por todos los medios posibles de reforzar una autoridad demasiado discutida.

El tema de la reforma eclesiástica estaba sobre el tapete a partir de la segunda mitad del siglo xv. Fueron muchos los escritores cristianos que dieron pábulo a esta preocupación con trabajos a propósito para examinar el problema desde todos los ángulos posibles.

Durante el jubileo de 1450 el entusiasmo de los peregrinos venidos a Roma de todos los rincones de la cristiandad y de los romanos mismos fue apoteósico. Los estragos de la peste negra no detuvieron el ánimo de los fieles y el dinero ingresado en las arcas pontificales permitió a Nicolás V iniciar una serie de reformas edilicias que dio origen a las primeras manifestaciones de la plástica renacentista.

El papa era partidario de reformar seriamente las costumbres del clero, pero no cayó en la peligrosa ilusión de tomar medidas demasiado drásticas. Conocía a fondo el mal padecido por la Iglesia y su sereno realismo le impedía soñar con un cambio inmediato y radical.

Para preparar el ánimo del clero a las soluciones que consideraba posibles, envió tres legados pontificios a los lugares más afectados por el mal. La elección de estos vicarios fue hecha con tacto y exquisita prudencia: Nicolás de Cusa para los pueblos alemanes, Juan de Capistrano para la Europa Central y el cardenal de Estouteville para Francia.

Tal vez, en un momento de esperanza, soñó con un retorno de la fuerza imperial. La coronación del mediocre Federico III aruinó todo proyecto que contara con esa eventualidad. Lo que quedaba del imperio era muy poca cosa, y de no tener el apoyo de una nación militarmente fuerte y políticamente unificada, no había destino en Europa para la vieja institución imperial.

La toma de Constantinopla por los turcos y la famosa conjuración de Porcaro le revelaron dos cosas: la frágil consistencia de su poder espiritual y la índole bastante díscola de la gente que lo rodeaba.

Stefano Porcaro era un erudito con la cabeza llena de los fastos de la antigua República Romana y de sueños utópicos para revivirla en el siglo xv. Como su antecesor, Cola di Rienzo, era una mezcla de iluminado con no poco de charlatán e insensato. Montó un golpe de Estado con criterio más teatral que político y, luego de provocar el pánico entre sus enemigos sorprendidos, se dejó vencer fácilmente y terminó en el patíbulo.

El papa, que también era un erudito, vio en el golpe de Porcaro la mala efigie de la moneda humanista: todos esos ditirambos a las antiguas grandezas ocultaban mal sus propósitos revolucionarios y su deseo de cambiar el orden cristiano por algo cuyo nombre no se adivinaba todavía.

Constantinopla también lo preocupaba e inició tratativas para lograr la siempre diferida unión de ambas Iglesias. Aprovechó la situación realmente trágica por que atravesaba el Imperio Bizantino para consolidar la integración de la fe apostólica. Con este propósito aceptó la invitación de los griegos para celebrar una reunión en Constantinopla en 1452. En realidad, los bizantinos no estaban tan interesados en un acuerdo religioso como en una coalición armada contra los turcos. La entrevista fue completamente inútil y ni unos ni otros obtuvieron aquello que buscaban.

La caída de Constantinopla y el fin heroico del último emperador griego sembraron la alarma entre los cristianos. El peligro estaba cerca y Nicolás V creyó oportuno predicar una cruzada contra los turcos y tratar de reunir bajo la bandera pontificia a todos los príncipes cristianos.

Era una idea inspirada en la solidaridad del antiguo sistema religioso. La política de los príncipes de la época no estaba dispuesta a reconocer la existencia de ningún interés espiritual por encima de sus sagrados intereses políticos. La prédica del papa cayó en un igno-

minioso vacío y las potencias italianas convocadas por el pontífice se reunieron efectivamente en Lodi, pero para tratar sus propios problemas y buscar juntas un arreglo contra las pretensiones del rey de Francia.

Nicolás V murió en el año 1455 y su sucesor, el cardenal Alfonso de Borja, subió al trono de San Pedro con el nombre de Calixto III. El propósito medieval de combatir a los enemigos de la fe, especialmente a los turcos otomanos, estuvo en el juramento del nuevo papa, pero sus tres años de pontificado se perdieron en reyertas miserables con los príncipes, sin que se lograra nada efectivo.

Fue un pueblo cristiano, en los confines de Europa, el que debió responder con sus solas fuerzas y la ayuda de algunos caballeros occidentales al empuje turco en esas latitudes. Los húngaros demostraron una vez más, como lo harán muchas veces a lo largo de su trágica historia, que la fe cristiana era parte de su realidad espiritual y que preferían la muerte a la esclavitud bajo la bota turca.

Muerto Calixto III, los cardenales eligieron papa a uno de los miembros más eruditos de su ilustre colegio. El cardenal Silvio Eneas Piccolomini tomó la tiara con el nombre de Pío II el 19 de agosto de 1458.

Era un humanista en el sentido más amplio y tal vez peor del término. Gran conocedor de la literatura antigua, había rendido culto a los manes de Cicerón y probablemente entendía mejor a Platón que a las Sagradas Escrituras. Asumida la responsabilidad de dirigir la barca de la Iglesia, retomó la iniciativa de Calixto III, convencido que sólo la unión sagrada de una guerra contra el enemigo común podía devolver a la cristiandad la unidad perdida y reconciliarla nuevamente bajo el estandarte de Pedro.

La bula para la cruzada fue dictada por Pío II el 14 de enero de 1460; cuatro días más tarde, otra bula,

que llevaba el sugestivo título *Execrabilis*, fustigaba la costumbre de apelar a los concilios para impugnar la autoridad papal.

La cuestión de la cruzada contra los turcos y el difícil equilibrio político de los pueblos cristianos monopolizaron de tal modo la atención de Pío II que no pudo ocuparse de la reforma de la Iglesia en los dos aspectos que el momento reclamaba: el de la Iglesia en general y de la curia romana en particular.

En 1463 emprendió con nuevo vigor su proyecto de cruzada. La predicación hecha por los franciscanos entusiasmó a las gentes del pueblo, pero no logró hacer olvidar a los príncipes el cuidado de sus intereses políticos inmediatos.

Los italianos furiosamente divididos y los príncipes de las otras naciones ocupados en querellas de mayor envergadura, no oyeron la voz del papa. El 12 de agosto de 1464 unos barcos venecianos acudieron por fin a su llamado, pero Pío II murió el 14 de ese mismo mes y año.

Fue, según la autorizada opinión de Aubenas, el último papa de tendencia universalista y para quien Europa era todavía la cristiandad.[15]

Con la casa de Anjou y la figura de estos tres papas desaparece de Italia meridional la posibilidad de una política grande. Librado desde ese momento a las competiciones extranjeras, el Reino de Nápoles perdió su independencia, mientras los estados pontificios se desgarraban interiormente reclamados por las potestades del papa, de sus legados, de sus vecinos o de las comunas.

15 R. Aubenas, *L'Eglise et la Renaissance*, Fliche et Martin, t. XV.

Venecia

Cuando se piensa en la unidad espiritual de la cristiandad y en el destino singular que tuvo dentro de ella la ciudad de Venecia, surge la duda sobre la autenticidad religiosa de este pueblo crecido y formado bajo el santo patronato de San Marcos. Una oligarquía comercial se hizo pronto dueña de su destino político y, a través de un complicado sistema selectivo, supo dirigir el desarrollo de la república por los senderos de una prosperidad jamás interrumpida por una aventura generosa.

Un comercio floreciente y una innegable aptitud para los negocios de este mundo estaban respaldados por una organización política implacable en la defensa de sus intereses. Su aristocracia mercantil poseía una inteligencia lúcida y fría y resulta difícil descubrir en ella el temblor de una emoción religiosa. Cuando se contemplan sus innumerables templos y en particular la iglesia de San Marcos y se conoce con algún detalle el itinerario de su larga historia, se tiene la impresión de que fueron inversiones felices para una futura explotación del turismo internacional.

El despotismo oligárquico había adquirido, a mediados del siglo xv, ese sello de perfección que tienen las obras terminadas y que anuncia, para el desencantado estudioso de los hechos políticos, la próxima decadencia.

La autoridad soberana residía en el Gran Consejo, formado por los representantes de las familias más antiguas y poderosas. Las funciones ejecutivas de gobierno las cumplía el Senado, y la administración el cuerpo constituido por la "Señoría". El Colegio de los Cuarenta tenía en sus manos los asuntos judiciales y el poder de policía en el Consejo de los Diez. Todas estas instituciones pertenecían a los grupos privilegiados y cada

miembro de uno cualquiera de los cuerpos subordinados podía tomar asiento en el Gran Consejo.

Nominalmente la cabeza del poder ejecutivo era el dogo y como tal presidía las sesiones de todos los consejos. Recibía los honores de un soberano y las marcas de ostentoso respeto que rodeaban su figura podían hacer creer que, efectivamente, lo era. Nada menos cierto. Si en tiempos anteriores los duques de Venecia, antecesores del dogo, tuvieron un efectivo poder monárquico con su amplia base popular, el papel cada día más decisivo de la aristocracia consistió en ir podándolo hasta convertirlo en una magistratura solemne y vacía de todo contenido político. Los cargos principales del gobierno eran ejercidos por funcionarios cuyas dignidades inamovibles sólo podían ser revocadas por el Gran Consejo. El dogo mismo dependía de él y, a veces, con excesiva estridencia, como en la deposición de Foscari.

La Inglaterra moderna, gran admiradora de Venecia, tuvo una tradición política lo bastante original para pensar que sus dirigentes se inspiraron alguna vez en el ejemplo de la Serenísima, pero, cuando se examina el papel que la oligarquía inglesa destinó a la monarquía de Guillermo de Orange después de la declaración del *Bill of rights*, no se puede menos que compararla con la situación del dogo a mediados del siglo xv.

No podía abandonar Venecia sin permiso especial, ni poseer propiedades fuera de la ciudad; no podía ejercer el comercio, ni recibir regalos de ningún príncipe extranjero; no tenía poder sobre los tratados de paz o sobre las declaraciones de guerra. Si firmaba un despacho, debía hacerlo delante de los miembros de la Señoría.

Las prohibiciones y responsabilidades del cargo se extendían a los miembros de su familia. Sus hijos no podían contraer matrimonio con extranjeros y a la muerte del dogo podían recibir la desagradable visita de algu-

nos altos funcionarios policiales o administrativos, para interrogarlos sobre eventuales errores cometidos por el padre.

Todos los nobles mayores de veinticinco años pertenecían al Gran Consejo. Se tomaban minuciosas precauciones para evitar que en sus filas entrara alguien cuyo apellido no figurara en el *Libro de Ora*. Los nobles eran dueños y señores de Venecia, pero su libertad tenía límites fijados por sus relaciones con el extranjero. Para Venecia, el principio de la sabiduría política residía en una sana desconfianza para todo cuanto significase un interés económico al margen de los convenientes para la ciudad. Los nobles tampoco podían tener propiedades fuera de Venecia, ni aceptar presentes, ni mantener conversaciones aparte con los embajadores de otros países.

Este recelo constante no excluía cierta grandeza. Los señores venecianos vivían con ostentación. Sus palacios tenían una apariencia lujosa y estaban ricamente amueblados. Commynes, que estuvo en Venecia como embajador de Carlos VIII durante la guerra que este rey de Francia llevó contra Italia, admiraba los detalles de este esplendor y rendía homenaje a la sabiduría del gobierno veneciano: *C'est la plus triomphante cité que j'ai jamais vue, et qui fait plus d'honneur à ambassadeurs et estrangers, et qui plus sagement se gouverne, et où le service de Dieu est le plus solennellement fait. Et encore qu'il peut bien avoir d'autres fautes, si crois-je que Dieu les a en ayde, pour la révérence qu'ils portent au service de l'Eglise.*[16]

Los solemnes servicios prestados a la Iglesia por los venecianos estaban un poco constreñidos por los sagrados intereses del comercio, la banca y la prosperidad. Commynes era un embajador; su relación con los pode-

16 Commynes, *Mémoires*, París, La Pléiade, p. 1346.

res de la ciudad se desarrollaban al compás de una orquestada cortesía. Para quien vivía habitualmente en Venecia, las cosas podían presentarse bajo otro aspecto, porque el poder político, antes que Maquiavelo lo escribiera negro sobre blanco, conocía perfectamente la razón de Estado y la aplicaba con particular severidad a quienes no se sometían a su dominio.

El Senado, originariamente compuesto por sesenta miembros elegidos anualmente por el Gran Consejo, llegó a contar con un número de trescientos senadores que vieron ampliadas sus funciones políticas a expensas del Gran Consejo. Desde ese momento era el Senado quien hacía la guerra y firmaba la paz y, por lo tanto, consolidaba o rompía relaciones con otras potencias. Enviaba embajadores a distintos países y designaba los comandantes de sus escuadras y de sus ejércitos. Acuñaba monedas y regulaba las finanzas del Estado, pero no podía legislar ni imponer gravámenes de ningún género.

El Consejo de los Diez, encargado de la policía de la ciudad, atrajo siempre las plumas de los historiadores modernos para ejercer a su costa sus gustos por las truculencias y el misterio. Complicado con la obra de los inquisidores, el Consejo de los Diez aumentó sus prerrogativas siniestras. Es probable que su avance en la jurisdicción religiosa haya sido debido a criterios políticos y no teológicos.

El comercio veneciano

Durante los siglos XV y XVI, las energías espirituales, contenidas en el marco de la disciplina impuesta por la fe, explotan con violencia y crecen a expensas de todo criterio unificador. La economía descubre sus propias posibilidades y cuesta lo suyo hacerle aceptar los límites impuestos por una política nacional de grandeza. Los

venecianos tuvieron una aguda sensibilidad para los valores crematísticos y su instinto comercial no conoció trabas religiosas de ninguna índole, pero supo imponer a su tráfico un orden político. Esto impidió que el gusto por el lucro superara los intereses de la ciudad. El capitalismo, en esta primera etapa de su formación, no había comprendido todavía los beneficios del desarraigo y sufría, sin grandes dolores, la impronta del poder político.

Burckhardt señala el carácter aristocrático de la altivez veneciana y eso explica también el desdeñoso aislamiento con que supo mantenerse durante siglos. Los venecianos intuían que junto con sus intereses personales se imponía la necesidad de mantenerse aparte de las movidas truculencias de la política italiana. Su ventajosa situación sólo podía durar si contaba con una gran serenidad política y la unión interior.[17]

El fundamento del poderío y la independencia de Venecia fueron su comercio y su poder naval. Uno y otro fueron hijos del aislamiento geográfico sobre el Lido y el temprano apoyo que recibió de Bizancio.

En los límites de un ensayo, atento particularmente a los principios de la evolución social, no interesa tomar en consideración los guarismos del tráfico veneciano, pero sí destacar las causas de su exclusividad y el espíritu que impuso a sus habitantes.

Apenas extinguida la protección de las armas romanas, los antiguos vénetos buscaron refugio en las islas para escapar al pillaje de los bárbaros. Esta situación de aislamiento, casi en la punta norte del Adriático y en las desembocaduras del Po, selló su destino. La pesca y el comercio de cabotaje fueron por un tiempo sus únicos recursos. Más tarde descubrieron la industria de la sal y la explotaron con ingenio.

[17] J. Burckhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, ed. cit., t. I, p. 94 y ss.

La primitiva historia de Venecia se disgrega en episodios inspirados por la altivez y la miseria, pero supieron responder siempre con vigor a las pruebas del destino. Su potencia nació del mar. Pronto aprendieron a surcar las olas del Adriático y se aventuraron por el viejo *Mare Nostrum* que no tardaría en ser de ellos, por lo menos en lo que respecta a su cuenca oriental. Primero los árabes y luego los turcos comerciaron con los venecianos y durante mucho tiempo respetaron las raudas galeras de la Serenísima.

La situación geopolítica les resultó favorable y aprendieron a comunicarse con la Italia septentrional a través de las aguas del Po. Fueron para todas las comarcas continentales los ineludibles proveedores de sal y más tarde se convirtieron en los duros mercaderes del lujo asiático.

Trajeron la vieja púrpura fenicia, las especies de la India y se lanzaron en busca de la seda china. Aclimataron los gusanos en su propio país y cuando aprendieron a desovillar los capullos se hicieron industriales de la seda. Como también aprendieron el arte de hacer espejos, se ganaron el corazón de todas las mujeres de Occidente y alcanzaron merecida fama de expertos en las nuevas modalidades del *ars amandi*.

En el siglo XVII, Amsterdam la reemplazaría como emporio capitalista del lujo. ¿Pero podían competir los pesados holandeses y sus opulentas pelirrojas con las rubias bellezas venecianas, nacidas y crecidas en el esplendor de ese *paradisus deliciarum*, como llamaron a Venecia en los siglos XV y XVI los buenos gustadores de la vida?

El reinado sobre las aguas exigía territorios propicios al desenvolvimiento de industrias necesarias para alimentar su comercio. Venecia conquistó las tierras que hacían falta y se convirtió en uno de los estados más

poderosos de Europa. El tercero en el *ranking*, según los buenos conocedores de la época.

Desde que Werner Sombart comenzó a escribir sus monografías sobre los orígenes del capitalismo, sabemos que este sistema económico está estrechamente asociado con el lujo. Los venecianos no hubieran sido los adelantados del mundo moderno, si a las industrias relacionadas con el atuendo cortesano no hubieran añadido la explotación de sus bellezas ciudadanas en los lujosos lupanares construidos para atraer una millonaria clientela internacional.

Se equivocaría grandemente quien de estas aptitudes comerciales extrajera la idea de un pueblo blando y corrompido por el tráfico del mostrador y los recuentos en las trastiendas. Los venecianos fueron hombres de presa, recibieron una educación batalladora. Nadie que respetase su nombre y se enorgulleciera de sus orígenes patricios dejaba de educar a sus hijos en los riesgos de las travesías y en las durezas del comando guerrero.

Había algo de la antigua Cartago en esta raza ávida y tenaz en las ganancias, pero espléndida en los gastos y pródiga en todo cuanto tiene por inspiración la soberbia de la vida.

La Santa Liga

La polvareda comunal de la Edad Media tendía a unirse en grandes conjuntos regionales pero sin llegar, como otros pueblos de Occidente, a constituir una monarquía capaz de poner a Italia junto a las grandes naciones. Quizás esto se debió, como opinaba Guicciardini, al temperamento de sus habitantes que nunca permitieron, por amor a la libertad, ser reducidos a un solo gobierno. No obstante, habida cuenta de esta característica, sus grandes hombres soñaron siempre con la unidad italiana en

el marco de un gobierno centralizador. Tal vez la imposibilidad de conseguir la realización de este proyecto político llevó a sus mejores ingenios a reflexionar con pasión en todas las dificultades del quehacer político y a volcar sus experiencias y sus opiniones en obras memorables. Esta vigilia intelectual alcanzó su expresión más terminada en la obra de Maquiavelo. El secretario de la República de Florencia se encargó de decir, a su manera, aquello que todos los políticos practicaban y, al mismo tiempo, señaló a la religión católica como el obstáculo principal para llevar adelante una vigorosa política nacional.

La victoria de Alfonso de Aragón puso el Reino de Nápoles y las islas de Sicilia y Cerdeña bajo la hegemonía aragonesa. De este modo consolidó la Italia meridional hasta las fronteras de los estados pontificios. Los ríos Liri y Trento, sobre el Tirreno y el Adriático, respectivamente, cerraban el norte de la península a la expansión aragonesa. Era *l'acqua santa*, el *limes* infranqueable que un estado, todavía cristiano, reconocía al territorio destinado a salvaguardar la independencia de los sucesores de Pedro.

Los estados papales habían alcanzado el momento de su apogeo gracias a la incorporación de Bologna y de las Marcas que tenía en su poder Francesco Sforza. Le faltaban Rímini y Ravena, la primera en manos de Malatesta y la segunda bajo protectorado veneciano.

El Ducado de Milán se había extendido hasta Bellona y Siena, gracias al esfuerzo sostenido de Giangaleazzo Visconti y en el año 1454 logró su extensión definitiva. Sus fronteras estaban señaladas por Sesias, las montañas Ligures, el Enza y el curso bajo del Oglio y el superior del Adda. Estos tres estados, junto con Venecia, formaron esa unión que se llamó la Santa Liga y que trajo para Italia una paz de cerca de treinta años.

Exactamente desde 1454 hasta 1482 en que comenzó la guerra de Ferrara.

La península no terminaba en los límites indicados por la alianza. Fuera de ellos se encontraba Génova en pleno territorio ligur, que durante años vaciló entre ser una república libre o ligar su suerte al Ducado de Milán o a la monarquía francesa. Más tarde se consolidó en ella un gobierno aristocrático bajo protección española. La región de Saboya se extendía desde Suiza hasta la Provenza y Mantua. Bajo el gobierno de los Gonzaga conocerá una larga historia de prosperidad que duró hasta el siglo XVIII.

Un respetable número de pequeños señoríos se unen a este mosaico de potencias y dan su bizarro colorido a la Italia moderna. Guastalla, Novellara, Correggio, Carpi y Mirándola nos recuerdan las familias de los Torelli, Corregieschi, Pio y Pico, así como las ciudades de Módena, Reggio y Ferrara traen a nuestra memoria el apellido de los Este.

La paz de la Santa Liga y el Renacimiento

De todos los poderes coligados, la monarquía pontifical, por su carácter electivo, era políticamente el más débil. Con Sixto IV, de la familia Della Rovere, nace en Roma la costumbre de ejercer el poder temporal por medio de los primos y sobrinos. Con este propósito y el de poder asegurar una futura elección en algún miembro de la misma estirpe, los papas comenzaron a colocar sus parientes y allegados en el Colegio Cardenalicio. Las elecciones pontificales se convirtieron en la pugna de poderosos intereses familiares y pocos fueron los que no recurrieron a la simonía para completar el cuadro de sus adherentes y alcanzar la dignidad del primero de los apóstoles.

La paz lograda por la Santa Liga fue efectiva, pero nunca total y completa. Había en Italia demasiados *condottieri,* muchas ambiciones, y sus clases dirigentes estaban demasiado ocupadas en consolidar sus propias posiciones para pensar más allá de la conveniencia inmediata. Los nombres de Malatesta, de Piccinino y de Montefeltro bastan para llenar una crónica de querellas intestinas dirigidas so capa por los aragoneses, los venecianos, los Visconti o el mismo papa en diversas ocasiones.

Era una consecuencia fatal que el jefe de la Iglesia, una vez ceñida la corona pontificia, gobernara sus estados con criterios temporales. A la muerte de Pío II esto se convirtió en una regla y todos los príncipes cristianos se acostumbraron a ver al papa como a otro príncipe igual que ellos.

La paz obtenida por la Santa Liga coincide con el período áureo del Renacimiento. Los Montefeltro, los Malatesta, los Colleoni, los Gonzaga y los Este, pese al uso un poco rudo que hicieron de sus fuerzas en algunos momentos, no eran menos fastuosos que los Médicis, los Borjas o los Piccolomini y, para realzar el marco donde se instalaron como señores, hicieron construir, con los mejores arquitectos de la época, esos magníficos palacios para gloria de sus nombres.

Gloria puramente humana que ha inspirado la calificación de antropocéntrica a la *forma mentis* del mundo moderno y que parece justificada por Pico de la Mirándola cuando nos asegura que el hombre es su propio educador y su propio maestro en plena libertad. El destino de cada uno depende de su voluntad; y como todos poseemos los gérmenes de cualquier especie de vida, podemos hacer de nosotros mismos unos verdaderos brutos o alcanzar una jerarquía casi divina.

Marsilio Ficino dirá que el cielo no es ya lo bastante alto para el hombre. "El tiempo y el espacio no

le impiden andar por todas partes y en todo instante. Ninguna muralla lo detiene y ninguna frontera le basta. En todas partes quiere mandar, ser alabado y eterno como Dios mismo."

Éste era el tono de los intelectuales. Los príncipes animaban la aparición de ese espíritu y la sostenían con su mecenazgo. Las cortes, por pequeñas que fueran, se alababan de proteger a los humanistas. Los grandes señores educaban a sus hijos conforme con los ideales de la época. Pero la soberbia del hombre de letras supera siempre a la del hombre de acción. Estos protegidos se sentían superiores a sus protectores, y aunque dependían de sus favores, no dejaban de alimentar el deseo de una activa participación en el poder.

Maquiavelo escribió *El príncipe* y lo dedicó, demasiado ostensiblemente, al *magnífico* Lorenzo de Médicis que no era precisamente *Lorenzo il Magnifico,* pero en la dedicatoria de las *Décadas*... dice que para no incurrir en el error de ofrecerlas a príncipes *accecati dall'ambizione e dall'avarizia* se la ofrece a esos que no son príncipes, pero que merecerían serlo por sus condiciones personales. Pero si Buondelmonte y Ruccellai merecen un principado, ¿qué no merecería él mismo, cuando así expresaba su capacidad para conocer aquellas cosas que pertenecen a la actividad efectiva de los príncipes?

Perche gli uomini, volendo giudicare dirittamente, hanno a stimare quelli che sono, non quelli que possono esser liberali; e così quelli che sanno, non quelli che senza sapere possono gobernare un regno.

El ascenso de las clases medias y el aburguesamiento de la nobleza auspiciaron en Italia el individualismo económico y la emancipación de los cuadros tradicionales. Leonardo Bruni, conocido por el apodo de *Il Aretino,* dice claramente los propósitos de la burguesía de tomar parte activa en el gobierno de la ciudad:

"Aborrecemos la dominación de uno solo; no queremos servir el poder de un grupo reducido. Queremos la libertad, igual para todos y con la única obediencia de las leyes y liberados del temor a un hombre. La esperanza de conquistar los honores y de ascender de nivel es igual en todos, pero con la condición de que esté respaldada por la actividad, por el talento y la conducta personal. Nuestra ciudad pide a sus ciudadanos virtud y probidad y considera digno de gobernar a cualquiera que posea estas condiciones. Odia la soberbia y la altivez de los grandes. Ésta es la verdadera libertad y la igualdad de los ciudadanos. No temer la violencia ni la injusticia de nadie, gozar de derechos iguales, poder aspirar al gobierno del Estado. Esto no es compatible con el señorío de uno solo, ni con la dominación de algunos privilegiados."

El *Aretino* había nacido en la segunda mitad del siglo XIV en la ciudad de Arezzo, pero su vida intelectual pertenece a Florencia, sobre la que escribió una historia que va desde los orígenes hasta el año 1404. Sus ideas son florentinas y expresan con vigor las pretensiones de la clase social a que pertenecía y traducen también el orgullo de este promotor de la modernidad que es el laico ilustrado.

La política, liberada de todo compromiso misional, se convierte en una actividad entregada a la gloria del hombre. El ascenso al poder depende de la posesión de condiciones especiales, de eso que Maquiavelo llamó la *virtù*. El príncipe será el primero y el más glorioso entre los que aspiran a gobernar y por esa misma razón el más asediado y expuesto de todos. Siempre existe la posibilidad de que otro superhombre lo asesine o haga que lo asesinen para ocupar su lugar.

Guicciardini, florentino de alma y gran amigo de Nicolás Maquiavelo, consideró que la pérdida del poder y de la gloria adscripta a su posesión justificaba el

suicidio. Sin dudas estas ideas hallaban una desaparecida veta estoica y señalaban con precisión que no todos los caminos del Renacimiento seguían las vías reales de la espiritualidad cristiana.

Los que no tenían la *virtù* política pero aspiraban a su parte de gloria podían alcanzarla gracias a la exaltada institución del tiranicidio. César o Bruto eran las opciones más extremas de la ambición. Los más modestos se conformaban con un crimen a su medida y se proponían como candidatos al agradecido recuerdo de sus conciudadanos, liquidando al césar de turno. El 26 de diciembre de 1476 dos jóvenes nobles de Milán —Olgiati y Lampugnani— mataron a Galeazzo María Sforza y pusieron en peligro la paz tan difícilmente obtenida por la Santa Liga. El papa, Sixto IV, trató de mantener entre los estados aliados la armonía y el equilibrio, pero bajo cuerda intervino en la conjuración que dos años más tarde, en 1478, los Pazzi llevaron en Florencia contra los Médicis y en cuyo proceso murió Julián de Médicis.

La situación desatada en Florencia por la conspiración fue el comienzo del fin de la Santa Liga. Los florentinos llamaron al rey de Francia e invocaron al efecto sus antiguas vinculaciones. Luis XI no era partidario de aventuras lejanas y prefería redondear *son pré carré* a meterse en pleitos transalpinos. Carlos VIII era de otro temple y prefería las aventuras lejanas y algo poéticas a las prosaicas realidades de la política nacional. El llamado de los florentinos encontró eco en sus designios y pronto se decidió la marcha sobre Italia que daría comienzo a un período de guerras.

Antes que Francia iniciara el paso de los Alpes, las luchas en Italia se habían generalizado, a partir de la querella iniciada por Venecia, contra la casa de los Este en Ferrara. Lorenzo de Médicis, Ludovico *el Moro*, los Bentivoglio de Boloña y los Gonzaga de Mantua defen-

dían los intereses de los Este. El papa y los genoveses se inclinaron por Venecia.

La Serenísima obtuvo algunos triunfos iniciales que resultaron ser demasiado peligrosos para sus ocasionales aliados que vieron muy pronto y con gran alarma el crecimiento de Venecia.

El panorama italiano no podía ser peor al fin del siglo xv, para quien observa los acontecimientos a la luz de los intereses políticos. La perspectiva se modifica, si se estudian otras actividades y se toma en consideración la situación económica en general y el desarrollo extraordinario de sus industrias. Italia seguía siendo la nación más rica y cultivada de Europa.

Capítulo V: *Italia en el marco de Europa occidental*

El cuadro

Vista desde la distancia impuesta por los siglos transcurridos, una época ofrece un perfil lo bastante nítido como para advertir en él rasgos irreiterables. Pero cuando nos aproximamos a los datos y testimonios y los examinamos con la lupa del historiador, la realidad resiste nuestra tendencia al esquema y nos ofrece un espectáculo mucho más complicado del que preveíamos.

La Edad Media es un tiempo difícil de estudiar por su animada resistencia a dejarse encerrar en los límites de una interpretación cerrada. La vida local era intensa y variada; hasta los grandes movimientos sociales con que se ha querido denotarla (feudalismo o corporativismo municipal) o no son tan generales o suponen realizaciones tan marcadas por el sello del lugar que resulta imposible encuadrarlos en el área de una determinación racional unívoca.

Los tiempos modernos, en cambio, tienden desde sus primeras manifestaciones a realizar un esbozo más

racional de sus movimientos. Esta observación contraría, a primera vista, la idea de un medioevo fundamentalmente unido en la fe y de un tiempo moderno marcado por la ruptura del sistema religioso.

La Europa cristiana, hasta el siglo xv, conoció una unidad religiosa cuya cabeza visible era el Pontífice Romano. La idea de pertenecer a la cristiandad estaba en todas las almas. No había pueblo que no reconociera, en su fuero íntimo, la existencia de una autoridad espiritual encarnada en el papa y la vaga sobrevivencia de la potestad imperial.

Pero junto a estas fuerzas animadoras de una civilización común, los pueblos cristianos tenían una tendencia firme a solucionar sus problemas de convivencia de acuerdo con cánones regionales y no según las exigencias de un aparato ideológico común. No había nacido la costumbre de pensar en el mejor régimen de gobierno, ni la de atentar contra las costumbres y los usos seculares en nombre de algún peregrino proyecto racional. La conciencia de estar unidos en la misma fe y la admisión de una imprecisa cúspide política, armonizaban perfectamente con la libertad de solucionar los problemas locales conforme a normas impuestas por las costumbres.

El mundo moderno, en tanto perfila sus rasgos con mayor nitidez, descubre su profunda vocación razonadora. Diríamos, para conjugar nuestra argumentación con un esquema interpretativo quizá esclarecedor, que todas las actividades espirituales del hombre buscan, en la época moderna, un crecimiento a expensas de la unidad y de la organicidad de la vida social. La ciencia desconoce los límites impuestos por la existencia de un saber revelado y trata de constituirse como un conocimiento desvinculado de la fe. La política se libera de los compromisos religiosos y procura descubrir los medios adecuados para alcanzar el poder, sin importunarse

con razones ajenas a este propósito. La economía tiende a romper las imposiciones de un orden axiológico fundado en la primacía de lo espiritual y lucha contra todo lo que impide el libre desenvolvimiento de las actividades financieras y comerciales. El arte se inspira en motivos profanos y, con el sano propósito de desterrar las normas fosilizadas de una literatura edificante o de una plástica demasiado rígida en sus cánones estéticos, campea por los fueros de la libertad de expresión. Los dogmas dejan de ser ventanas abiertas al mundo invisible y se convierten en anteojeras que los superhombres del momento dejan todavía sobre las narices del vulgo, pero rechazan de las suyas propias porque les impiden realizar el destino solitario de una conciencia interesada en destacar lo único en detrimento de lo solidario. Por último, los hombres religiosos, asediados en el refugio de la intimidad, cultivan una fe aislada, sin sabiduría, y tratan de conservar la esperanza en la salvación, mientras desesperan de las obras que conducen a Dios.

Cuando las actividades del espíritu se mundanicen y el hombre quiera conocer los motivos de sus movimientos esenciales, no hallará otro que el dominio sobre el mundo en su doble dimensión económica y política, para explicar y justificar sus actos. La unión con los otros hombres debe nacer de estos propósitos y consistirá en un expediente racional y cómodo que ponga acuerdo en los intereses. Pero una cosa es desear esa armonía y otra conseguirla. En la disparidad de las intenciones y sus posibilidades reales se juega en hondura todo el drama de la vida moderna.

Al hombre moderno le parecerá un escándalo que el medieval hubiera logrado una unidad, una belleza y un equilibrio tan grandes en sus formas de vida, sin tener su ciencia, ni su técnica, ni su amplia experiencia histórica. En los primeros tiempos de su entusiasmo

conquistador denigrará el oscurantismo medieval y arrojará sobre las instituciones católicas o de inspiración católica la sospecha de una superchería. Pero cuando los acontecimientos lo aleccionen mejor sobre los alcances efectivos de sus conquistas, pensará con nostalgia en esos tiempos de cuyos frutos sigue nutriéndose en todo cuanto le queda de civilización moral y de auténtica vida interior.

El hombre del siglo XVI, aunque alimentaba la seguridad de inaugurar un nuevo modo de vida, no tenía todavía en claro los motivos de su ruptura con la Iglesia Católica. En la mayor parte de sus actividades creía obedecer a instancias cristianas y en su fuero íntimo, aunque viviera como un bandido, seguía respetando los ideales de la antigua cristiandad.

Había excepciones, pioneros de una conducta moral que iría imponiéndose con el tiempo. Cuando se lee *Il Principe* o *Le Deche* o *La Mandragora* de Maquiavelo, advertimos el carácter sereno, total y casi definitivo de su ruptura con la fe. En Maquiavelo no hay odio, ni el más leve vestigio de sus sentimientos cristianos. Nada que permita adscribirlo a una sociedad impregnada de principios religiosos o que nos sugiera la idea de un impulso cristiano secularizado. Sin embargo, nació en el seno de una familia católica, se educó en una ciudad donde no podía caminar una cuadra sin encontrar una iglesia, y vivió en un ambiente saturado de frailes hasta un punto que el hombre de hoy no puede imaginar.

Creo que es en esa sobresaturación clerical donde debe buscarse la explicación de su tranquila indiferencia religiosa. Es la actitud de alguien que ha visto hasta la saciedad el tráfico con las cosas divinas y se ha acostumbrado de tal manera a percibir el vacío espiritual detrás de los gestos, que para él la religión se ha convertido en eso: gestos. Cuando examine la actividad

política para comprender las reglas de su juego, considerará los gestos de la religión de acuerdo con la utilidad que puedan prestar al poder.

Maquiavelo no fue un pagano, como algunos creyeron; no podía serlo. En todo caso era un sacristán descreído, demasiado tiempo cómplice de las francachelas de su párroco

En la relación de los príncipes con los papas, sucede algo parecido. Muchas intrigas, exceso de intereses temporales comprometidos en las alianzas y sus consecuentes y continuas traiciones. Tanto "Su Majestad Católica" como "El Rey muy cristiano" tenían la sospecha de un abuso incorregible en el otorgamiento de tales títulos. Besar el pie del *Servus servorum* fue un acto de humildad cristiana convertido, en virtud de las circunstancias, en una suerte de sardónica hipocresía.

El orden tradicional, las antiguas formas consagradas, la cortesía complicada y brillante, perduraban en todos los actos significativos y hasta las empresas peor intencionadas se adornaban todavía con los viejos pretextos religiosos. Carlos VIII de Francia inicia sus aventuras políticas en Italia bajo la apariencia de una cruzada contra los turcos y cuando sus soldados retornan a la patria con más sífilis que años de indulgencia, es como a cruzados que el pueblo francés recibe a los sobrevivientes de esa estéril cabalgata.

Reyes y burgueses

El estamento que provoca estos cambios y en beneficio de quien se producen, es la burguesía. No ha impuesto todavía su *forma mentis*, típicamente económica, pero está en vías de hacerlo. En Italia, donde su prosperidad es más rotunda, adquiere decisiva influencia en la conducción de los asuntos políticos y en el nacimiento de

un modo de pensar que pondrá su sello a la época. Son burgueses la mayor parte de los humanistas. Lo son también los legistas que actúan en los consejos de los reyes, manejan con destreza el derecho romano y saben calcular con precisión los gastos de las empresas militares. Son burgueses los que prestan el dinero para la realización de tales aventuras y también quienes recogen los beneficios.

De 1492 a 1519 acontece una serie de hechos destinados a transformar el mundo europeo en sus principios más profundos. Los protagonistas fueron, sucesivamente, las naciones más importantes del Occidente europeo.

El humanismo italiano en su apogeo coincide con el descubrimiento de América por el marino genovés Cristóbal Colón, bajo el estandarte de los Reyes Católicos. La Reforma protestante se iniciará en Alemania con el grito de Lutero, pero alcanzará en Francia su expresión más acabada desde el punto de vista teológico. Inglaterra rompe la unidad de los pueblos católicos y España anima, con Carlos V y Felipe II, el movimiento de la Contrarreforma.

La situación general de la cristiandad no podía prometer más conflictos. España dio fin a su lucha contra los musulmanes y, luego de la toma de Granada, surge en el juego de la política italiana como la nación más poderosa del momento. Italia, con una industria y un comercio florecientes, lanza su energía económica en un agresivo capitalismo comercial, mientras se divide interiormente en tantas facciones como intereses. Así se ofrece a las potencias extranjeras como una presa apetitosa y fácil de obtener.

Los estados pontificios perdían la visión ecuménica de su magistratura espiritual y entraban en liza con los otros gobiernos peninsulares, para hacerse de un imperio efímero en la traición y la intriga.

Alemania, fraccionada en grandes principados, reconocía aún la precaria potestad de un emperador reducido a la nostalgia del pasado y a sus condiciones personales de humanista y soñador de empresas irrealizables.

Francia, unida y fuerte después del reinado de Luis XI, mantenía una constitución semifeudal y sufría los proyectos políticos del joven Carlos VIII, tan ambicioso como feo y poco inteligente.

Inglaterra, la *última Thule* de este universo abigarrado, comprometía su unidad religiosa para seguir los caprichos de un rey veleidoso. Se separaba de la Iglesia Universal y abría, sin sospecharlo todavía, las compuertas de una revolución que transformaría para siempre la fisonomía espiritual de Occidente.

La situación histórica de cada una de estas naciones estuvo representada, entre los años 1492 y 1519, por sus respectivos monarcas. España se reconocía en las figuras de los Reyes Católicos que encarnaban, cada uno con su genio personal, las tendencias universalistas y misionales de la cristiandad medieval en la clara voluntad de la reina Isabel y el genio moderno en la inteligencia fría y razonadora de Fernando de Aragón. La política española quedará marcada por la convergencia de ambas orientaciones. Carlos V recogerá la herencia de sus abuelos maternos y pondrá toda su capacidad en reconstruir bajo la hegemonía imperial la unidad cristiana.

Alemania reflejaba su división interior en la inteligencia quimérica del emperador Maximiliano. Hombre de cultura entre medieval y renacentista, unía al gusto por las letras una curiosidad teológica apenas detenida en los límites de la herejía. Su sueño era volver a la unidad de la Iglesia y el Imperio. Es parecer de muchos historiadores que se postuló seriamente para juntar ambas coronas en su poco equilibrada cabeza. Nada

sucedió en su tiempo como él lo había esperado, pero esto no destruyó su buen humor, ni su gusto por dejar testimonio escrito de sus proyectos tan fugaces como irrealizables.

Francia con la muerte de Luis XI perdió su rey burgués. La poco estimada fisonomía de *la Araña* tenía la opacidad y los hábitos calculadores de un tendero. Felipe de Commynes le rinde en sus *Mémoires* el mejor homenaje que podía salir de una pluma acostumbrada a medir los hechos sin excesiva delicadeza, ni afectada ternura. Era el mejor príncipe que había conocido a pesar de su tacañería y su aspecto apenas soportable. Frente a un mundo de embaucadores, supo tejer su tela con astucia y dejó los negocios de su reino en las mejores condiciones posibles. El pueblo lo recordará con agradecimiento y casi con cariño, si esta palabra se toma en un sentido muy limitado.

A su muerte le sucedió en el trono Carlos VIII, un feudal cuya figura desdichada produjo en Italia invencible repugnancia. Felizmente murió pronto y fue coronado un primo suyo, Luis XII, muy Valois por su afición al fasto y a las cabalgatas guerreras. Como su antecesor fue a Italia en busca de gloria y volvió a Francia sin haber conquistado nada.

Francisco I, sucesor de Luis XII, fue un interludio renacentista en este cortejo de panoplias medievales. Amigo de las artes, las mujeres y la buena mesa, supo ser, a sus horas, un general combativo y un político sin escrúpulos. Inició en Francia la costumbre de aliarse con los turcos y defender el *pré carré* a expensas de cualquier otro interés.

Enrique VIII de Inglaterra compartía con Francisco I el amor a las artes, las damas y los torneos. Como el rey francés padeció las dos enfermedades de la época: la sífilis y el nacionalismo religioso. Con respecto a las mujeres, no supo administrarse con sabiduría, y

en cuanto se descuidó se le metieron en la política. Su pasión por Ana Bolena y la maliciosa resistencia de la muchacha le hicieron perder la cabeza y lo llevaron al divorcio con Catalina de Aragón y a convertirse en cabeza de un religión nacional. Desde ese momento el destino de Inglaterra estuvo en manos de una oligarquía enriquecida con los bienes de la Iglesia, cada día menos dispuesta a devolverlos. La separación de Roma se hizo definitiva. La corona inglesa se convirtió en la potencia desde la cual se consolidó el poder de la Reforma protestante.

Italia fue el país más rico en personalidades diversas y fuertes. Buscar en uno de sus ocasionales políticos la figura del momento es una tarea inútil. Alejandro VI, Julio II y León X, para limitarnos a los papas mas representativos, no tienen más derecho que Lorenzo *el Magnífico*, Ludovico *el Moro* o César Borgia para responder a las exigencias del más puro espíritu renacentista.

Cuando se examinan sucintamente los intereses de este preciso momento histórico y se los coteja con aquellos que predominaban en el mundo medieval, se advierte, junto con el debilitamiento de los propósitos ecuménicos sostenidos por la Iglesia Católica en su misión redentora, un vuelco cada vez más acentuado hacia una concepción secularizada del mundo y, al mismo tiempo, como contrarréplica, una espiritualidad religiosa descarnada.

Las guerras de Italia

El efecto de las guerras renacentistas, todavía caballerescas pese al empleo de la artillería, no debe haber sido muy devastador entre los países cristianos. Italia las venía padeciendo desde siglos y esta afligente situa-

ción no le impidió medrar a costa de todos los ejércitos ocupantes y edificar cuantiosas fortunas en el ejercicio del comercio y los préstamos usurarios.

La posición central de Roma con respecto a la vastísima red de los intereses pontificales había dado a los financieros italianos el hábito del tráfico económico y una larga práctica en hacer correr el dinero de todos los países hacia las arcas romanas. Muchos estudiosos de la economía moderna han visto en estas operaciones financieras el nacimiento del espíritu capitalista.

Conviene examinar el problema con cautela. Mientras la actividad económica es considerada un medio para lograr objetivos de cualquier otra índole, no podemos hablar de la existencia de un espíritu capitalista determinante, ni siquiera del espíritu capitalista en un sentido muy estricto. Existe un capitalismo financiero e incluso comercial alentado por la política eclesiástica y con ese capitalismo nace una experiencia del manejo del dinero que no tuvieron los financieros de otras potencias. Esto ha hecho de Italia el centro de donde partió el fenómeno del capitalismo moderno, pero no la causa de su predominio espiritual.

Creo, de acuerdo con las opiniones más autorizadas, que el protestantismo, sin ser causa determinante de la espiritualidad capitalista, la favoreció más que la Iglesia Católica. La prueba está en que las fuerzas internacionales del dinero, unidas en las francmasonerías anticatólicas, han demostrado siempre una gran afinidad con el protestantismo en sus declaraciones religiosas; por lo menos han reivindicado como propios los principios protestantes de libertad de conciencia y tolerancia confesional.

Las guerras italianas comenzadas al fin del siglo XV y primeros años del XVI no eran cosa inédita en la castigada península. Dante había hablado duramente contra la situación que hacía de Italia *il bordello* de Europa,

pero en época del poeta, los intereses que combatían en Italia eran todavía universales. Güelfos y gibelinos reeditaron las contiendas entre la Iglesia y el Imperio y, aunque el campo de batalla era Italia, los campeones se batían en nombre de la cristiandad. Los nuevos ejércitos lo hacían por su propia cuenta y en defensa de los reinos nacionales.

Italia era centro de un combate librado por el predominio de una de las fuerzas empeñadas en la guerra. La reacción italiana, frente al anuncio de los ejércitos extranjeros, estaba en función de los intereses partidarios debatidos en el seno de la península. Los españoles o los franceses hallaron siempre en Italia amigos y enemigos. Esto, que en otros países de Europa no podía suceder por la índole aislada de su situación geopolítica, sucedió en Italia hasta épocas muy recientes.

Cada uno de los países occidentales explica algunos de sus caracteres por la posición geográfica que ocupó en relación con los otros. Francia, colocada en el centro de todas las influencias y siempre bajo la amenaza de algún vecino demasiado crecido, se vio llevada a una política de unidad nacional y, al mismo tiempo y por la misma razón, a intervenir perturbadoramente en la vida de los estados limítrofes. Tened al francés por amigo, pero no por vecino, dice la amarga experiencia histórica de los españoles.

Las guerras llevadas por los franceses a Italia obedecieron a un reflejo defensivo o tal vez al deseo, inspirado en la seguridad interior, de dar salida al espíritu aventurero de su nobleza. Nuestro conocimiento de la índole de Carlos VIII no nos alienta a suponer que tuviera algún designio político de gran envergadura. Lector empedernido de las canciones de gesta, estaba convencido de poder reeditar las hazañas de la casa de Anjou, y a través de una eventual conquista de Nápoles apuntaba al Reino de Jerusalén.

Éste era el propósito quimérico del joven rey y quizá también el de su brillante séquito de nobles. El espíritu de la época viajaba con ellos y, aunque no estaba encarnado en una personalidad de relieve, vivía en las costumbres, en los usos militares y hasta en el modo de presentarse los acontecimientos.

El trono de San Pedro estaba ocupado por la discutida personalidad de Alejandro VI. Este príncipe español no vio con buenos ojos la ocupación de Italia por un ejército francés y, sin exponerse con exceso, apoyaba al rey de Nápoles, Alfonso de Aragón, contra las embrolladas pretensiones dinásticas de Carlos VIII.

En el año 1494 el ejército francés, uno de los más formidables de la época, atravesó los Alpes y penetró en Italia por el norte. Un previo tratado con los Reyes Católicos le permitía esperar que la aventura italiana no lo pusiera en conflicto con España. Francia abandonaba sus antiguos derechos sobre el Rosellón y hacía reconocer los que creía tener sobre Nápoles. Sendos pactos con Inglaterra y la casa de Habsburgo le aseguraban la neutralidad de aquellas potencias.

No entramos en los detalles de este paseo militar, ni consideramos las diversas reacciones provocadas entre los italianos. Desde la resistencia papal hasta la favorable acogida de los pisanos, todos los colores del complicado espectro político se reflejaban en las actitudes de las distintas ciudades frente al invasor. Los Médicis abandonaron el gobierno de Florencia y los notables de la ciudad, apoyados en la popularidad de Savonarola y con el respaldo de las tropas francesas, instauraron nuevamente la república.

El rey de Nápoles, directamente amenazado por la invasión, puso dos ejércitos en pie de guerra. Uno de ellos tenía por objetivo militar cerrar el camino de los franceses saliendo directamente a su encuentro. El otro avanzó por la costa hasta los alrededores de Génova y

se proponía atacar al ejército de Carlos por la retaguardia. La maniobra no tuvo éxito. Mientras el primero de los ejércitos napolitanos fue rechazado por la caballería francesa en su ataque frontal, el otro fue prácticamente destruido por la artillería.

Entre los sueños de Carlos VIII figuraba el de hacerse coronar en Roma como rey de Nápoles, pero el papa no pronunció la deposición formal de Alfonso y Carlos VIII debió conformarse con la promesa de que el sumo pontífice reconocería, en todo caso, una política de hecho consumado.

La toma de Nápoles en febrero de 1495 dio el fundamento para considerar el hecho consumado. Pero Carlos, embriagado por sus fáciles triunfos, no vio la ofensiva diplomática iniciada por Alejandro VI para anular su victoria.

La única potencia seria interesada en el asunto napolitano era España, y su interés en el negocio no era de los que se contentaban con una gratuita protección de los discutidos derechos aragoneses. España como Francia, pero con mejores razones geopolíticas, quería Nápoles y para poder permanecer en Italia estaba dispuesta a pasar minuciosa revista a todos los codicilos del tratado firmado con Carlos VIII. Efectivamente, el acuerdo de Barcelona comprometía al rey de España a no intervenir en los asuntos napolitanos, pero una de sus cláusulas establecía con claridad que los ejércitos franceses debían respetar el territorio de los estados pontificios. La entrada de Carlos en Roma era motivo suficiente para que Fernando de Aragón, con el decidido apoyo de Alejandro VI, se sintiera en la obligación de reclamar contra la conducta del rey de Francia.

Los trámites diplomáticos fueron lentos, pero Fernando movió rápidamente sus tropas de mar y tierra y tomó las fortalezas que defendían las costas de Nápoles.

El Gran Capitán, Gonzalo de Córdoba, se encargó de la operación.

Junto con las medidas militares desató una ofensiva diplomática de envergadura internacional y comprometió contra Francia al emperador Maximiliano, al duque de Milán y al dogo de Venecia. Esta liga, compuesta por tres estados italianos, incluido el pontificio, y por dos grandes potencias europeas, se llamó *La Muy Santa Liga*, y fue presidida por el mismo papa Alejandro.

Era, como afirma Joseph Calmette, el prototipo de la coalición moderna destinada a proteger el equilibrio internacional europeo contra las perturbaciones de una ambición imperialista.

Los ejércitos movilizados por la Liga no eran inferiores en número al de los franceses y, aunque estos últimos poseían mejor caballería, la infantería española era en ese preciso momento la más formidable de todo Occidente.

Frente a la decidida actitud de sus adversarios y sabiéndose lejos de sus bases de aprovisionamiento, Carlos VIII decidió abandonar el territorio italiano y volver a Francia para reconstruir su ejército y aumentar el número de sus huestes. Su retirada tuvo caracteres de fuga y, aunque no fue derrotado en una batalla campal decisiva, se tuvo la impresión de un fracaso militar.

Carlos murió joven, el 7 de abril de 1498, cuando apenas tenía veintiocho años.

La guerra de Luis XII

Luis de Orleans, primo de Carlos VIII y destacado general de los ejércitos del finado rey, era el heredero legítimo de la corona. La figura de este Luis, doce de su nombre, era apenas mejor que la de Carlos. De cabeza pequeña y puntiaguda, de frente estrecha y ojos

saltones, flaco y con una larga nariz respingada sobre un mentón en punta de cono, no era como para provocar el entusiasmo de una juventud que amaba el vigor y la prestancia masculina. La leyenda dice que tenía un carácter bondadoso y espontáneamente inclinado al perdón de las ofensas.

Casado en primeras nupcias con Juana *la Renga*, hija de Luis XI y hermana del difunto Carlos, en cuanto subió al trono trató con el papa Alejandro VI la posibilidad de un divorcio. Juana era estéril y, si no se tomaba en cuenta su bondad innegable, era fea por donde la buscaran. Luis aspiraba a una unión con la viuda de su antecesor que a mejores prendas físicas unía la posesión del Ducado de Bretaña, de primera importancia para la integridad del reino.

Alejandro VI antes que papa era un político, y con un hombre de sus condiciones y de su inteligencia un buen arreglo era siempre posible. El procedimiento canónico de divorcio se realizó con algún escándalo, pero con gran satisfacción de casi todos los interesados. Habrá que exceptuar a Juana *la Renga*, un poco perjudicada en el negocio.

El hijo del papa, César Borgia, fue designado duque de Valentinois y tomó por esposa a Charlotte d'Albret, hermana del rey de Navarra, Jean d'Albret.

Solucionado el problema de su matrimonio y consolidada su amistad con Alejandro VI, Luis XII hizo conocer sus intenciones sobre Italia. No se trataba, en su primera fase, de una explícita pretensión sobre el Reino de Nápoles: se limitaba a reclamar para la corona francesa el Ducado de Milán.

Renovó con España el tratado de Barcelona y obtuvo de Fernando el Católico un tácito *fiat* para invadir los dominios de Ludovico *el Moro*. "La muy Santa Liga" se había extinguido, y el pobre duque de Milán se vio, repentinamente, abandonado por todas las potencias alia-

das y reducido a sus magras fuerzas frente al poderoso ejército francés en pie de guerra.

Esta segunda guerra italiana fue tan rápida, fulminante e ineficaz como la primera. Dueño de Milán en un tiempo *record*, Luis XII manifestó muy pronto su voluntad de apoderarse de Nápoles. En esta oportunidad volvió a chocar con los intereses españoles y sus finas interpretaciones de las cláusulas contractuales.

Tampoco es nuestro propósito detallar esta segunda guerra tan llena, como la anterior, de grandezas y servidumbres. Sobresalió en ella la figura, casi legendaria, de Pierre du Terrail, conocido en el mundo de la caballería como *Bayard, le Chevalier sans peur et sans reproche*. Junto a este personaje que parece arrancado de un libro de las leyendas doradas medievales, aparecen otros dignos de figurar en las crónicas italianas de Stendhal o entre criminales fastuosos inmortalizados por Burckhardt en su *Historia del Renacimiento en Italia*.

La situación de Luis XII se complicó a la muerte de Alejandro VI. Julio II, que le sucedió en el pontificado en el año 1503, no sentía ningún aprecio por los franceses, y, aunque tampoco amaba a los españoles, consideró entre sus obligaciones de *buon italiano* desembarazarse lo antes posible de esos protectores demasiado armados.

Se propuso hacer de los estados pontificios una potencia política de primer orden. Con ese santo propósito se lanzó personalmente a la faena de reconquistar para la Santa Sede todas las plazas fuertes usurpadas por los venecianos.

Se alió provisoriamente con Luis XII; una vez logrado su objetivo, trató, por todos los medios, de sacar de Italia sus aliados de la víspera. Buscó nuevamente la amistad de Venecia y entabló relaciones con España y los Habsburgos, sin descuidar la lejana protección de

Enrique VIII de Inglaterra, todavía sensible a las aproximaciones papales.

Maquiavelo aún no había escrito *El príncipe*, pero la idea de que la religión era un instrumento al servicio de la política, estaba ya en todas las cabezas gobernantes. El rey de Francia lo vio así y trató de formar un concilio para deponer al papa y colocar en su lugar otro más dócil a su política. Julio II le adivinó el pensamiento y convocó otro concilio para oponerlo al del rey francés.

No bastaba la contraofensiva desatada en todos los frentes italianos para desalojar a los franceses; fue conveniente amenazarlo en su propio territorio. Los españoles avanzaron sobre Navarra y crearon un nuevo frente al sur de Francia.

Asediado en todas partes, Luis XII se multiplicó. Logró salvar la integridad de Francia, pero no pudo sostenerse más en el territorio italiano.

Julio II obtuvo un cierto dominio sobre Italia gracias a sus sobresalientes aptitudes militares y al sistema de alianzas que supo forjar para salir adelante con la empresa. Fue el dueño "del juego del mundo" como solía decir en su pintoresco lenguaje, pero demasiado viejo para resistir los ajetreos de la guerra, murió a los diez años de empezar su pontificado. Le sucedió en el trono de San Pedro un hijo de Lorenzo *el Magnífico*, Juan de Médicis, que tomó el nombre de León X.

Con este papa, educado en el refinamiento de una esmerada cultura, el Renacimiento italiano alcanza su apogeo. Durante su pontificado se dio término al Concilio de Letrán convocado por su antecesor, sin que se resolvieran las dos cuestiones fundamentales que enfrentaba la Iglesia: la reforma y la guerra contra el turco.

León X firmó con Francia un concordato y proyectó algunas medidas excelentes para encauzar la disciplina clerical. Es parecer de algunos historiadores que si se

hubieran aplicado con rigor se hubiese evitado la crisis protestante. Se me ocurre que la Reforma tuvo causas mucho más profundas y que difícilmente la podían detener algunos preceptos de buena policía clerical.

Aubenas, en la parte correspondiente a esta época, de la monumental historia de la Iglesia de Fliche et Martin, nos dice que Lutero "halló frente a sí un papado vacilante. Pero la corte pontifical no era el fiel reflejo de la cristiandad. Sin duda la reforma católica no había alcanzado todos sus propósitos; sin duda el clero, tanto regular como secular, estaba muchas veces por debajo de su misión; sin duda los cuadros superiores eran indignos y estaban corrompidos. Pese a todos estos factores negativos y a otros tales como la aparición de los nacionalismos brutales, de un capitalismo opresor, de un individualismo destructor y mucho más peligroso que el pseudo paganismo cultivado por algunos, la fe popular, no muy esclarecida pero robusta, animaba las masas cristianas y la Iglesia tenía todavía fuerza suficiente como para una ofensiva contrarreformista".

El primero de enero de 1515 murió Luis XII sin haber logrado consolidar su sucesión con un hijo de Ana de Bretaña. De acuerdo con la ley sálica, la corona cayó en la testa de un primo suyo, el brillante Francisco de Angulema, que subió al trono francés con el nombre de Francisco I.

Con este rey buen mozo y renacentista comienza la última guerra italiana. La más complicada y sangrienta de todas, porque pondrá frente al rey francés la extraordinaria personalidad de Carlos V, rey de España y, posteriormente, a la muerte de Maximiliano, emperador de Europa.

Francisco I inició su campaña sobre Italia con la ocupación del Ducado de Milán. La famosa batalla de Marignan será el testimonio brillante de esta *raison du plus fort.* Vencedor en este primer paso de armas, Fran-

cisco I tuvo abierta la puerta del Milanesado y dejó al condestable de Borbón la misión de completar la toma de todo el territorio.

En ese tiempo muere Fernando de Aragón y el emperador Maximiliano, todavía en vida, amaga un avance sobre Italia. La batalla entre las tropas imperiales y las francesas no llega a realizarse porque Maximiliano, siempre corto de recursos, no pagó a sus mercenarios suizos y éstos se negaron a combatir.

En 1519 muere el emperador; todas las testas coronadas de Europa están atentas para saber quién será el sucesor del césar germánico. La reñida selección de Carlos V modificará totalmente el horizonte político de Francisco I de Francia y comenzará en Italia la lucha entre franceses y españoles por la hegemonía en Occidente.

Capítulo VI: *Florencia en la época de Nicolás Maquiavelo*

Un poco de historia

Probablemente la primera historia que se posee de Florencia sea la *Chronica de origine civitatis* escrita en el siglo XIII y que hace remontar la historia de la ciudad hasta la época de César.

Hija de Roma, nació, como la madre, bajo el signo de una profecía que la destinaba a suceder a la Urbe Imperial. Esta primera crónica era cristiana y quizás escrita bajo la inspiración de los movimientos franciscanos. Por esa razón, a los antiguos augurios, añadió impulsos proféticos de más fresca data, que convertían a Florencia en el hogar de un mundo cristiano renovado por la feliz unión de la Gracia con el claro ingenio de su pueblo.

Gobernada por los güelfos, conoció un movimiento expansivo que la puso a la cabeza de la región toscana. La suerte de sus armas exaltó su patriotismo y nació en sus habitantes la peregrina idea de que siempre triun-

faría de sus enemigos: Florencia era una renovación de Roma.

Manfredo von Hohenstaufen puso fin a esta euforia cuando en la batalla de Montaperti derrotó a los florentinos, apoyados por los exiliados gibelinos. El papado aprovechó uno de esos lamentables debilitamientos del Imperio y provocó en Florencia un movimiento popular que llevó a los güelfos nuevamente al gobierno. La casa de Anjou actuó como aliada del papa. Esa política creó la tríada florentina de la bandera güelfa: apoyo papal, amistad con Francia y respaldo popular.

Como los florentinos eran aficionados a las profecías, el retorno de los güelfos inspiró la suya. El encargado de hacerla pública fue un monje cisterciense, Juan de Toledo, conocido como el "Cardenal Blanco" por el color de su hábito. Profeta y un poco mago, usó sus carismas en contra del Imperio, augurando que vendría un rey que traería la paz al mundo después de haber expulsado a los sicilianos y exterminado al último de los Hohestaufen. La profecía aseguraba la permanencia de los güelfos en el poder y una larga prosperidad en los negocios. Los profetas no gustaban contrariar las buenas disposiciones del poder.

Durante el siglo XIV los encargados de continuar la crónica florentina fueron los hermanos Juan y Mateo Villani, hijos de la ciudad y muy sensibles a la atmósfera apocalíptica de la época. En su historia se mezclan los signos proféticos de procedencia escrituraria con los inspirados en el sino religioso de Florencia.

Juan Villani recuerda la leyenda de la restauración florentina hecha por Carlomagno y une al origen imperial la idea de una *renovatio* cristiana que acompañará el destino de la ciudad hasta su decadencia.

Carlomagno se habría inclinado paternalmente sobre el gobierno de Florencia y le habría acordado privilegios comunales, entre los que se incluía la libertad

de todos los habitantes hasta una legua a la redonda. El gobierno de la ciudad fue calcado sobre el modelo romano con su consejo de cien senadores y dos cónsules. El carácter republicano de este gobierno era considerado tradición indiscutida y dos veces aprobado por la Roma imperial y el Imperio Carolingio. Con tales antecedentes era fácil deducir las favorables intenciones de la Providencia y augurar la grandeza florentina en un destino fuera de serie.

El mismo cronista asistió en 1300 al jubileo proclamado por Bonifacio VIII y tuvo oportunidad de contemplar las antiguas grandezas de Roma. Fue allí, en el teatro de tantos acontecimientos históricos, donde se le reveló la misión de su patria. Pero republicano hasta la médula, no concebía una reiteración del sueño imperial y se conformaba, en orden al territorio, con los modestos predios que rodeaban la ciudad, seguro de que las ambiciones expansivas fastidiaban a Dios y ensoberbecían a los hombres.

El republicanismo fue siempre moralista; y sus grandes cultores, desde los más egregios a los más modestos, alimentaban el sueño de parecerse un poco al viejo Catón *el Censor*. Bajo la influencia de este paradigma amaron siempre las virtudes cívicas y trataron de limitar el ejercicio de las armas a la defensa de la ciudad.

Mateo Villani continuó la crónica de su hermano, fallecido durante la epidemia de peste negra en el año 1348 y, sintiéndose un poco Noé después del Diluvio, no ahorró a los florentinos los presagios de una futura renovación del mundo en la que tendrían, si vivían de acuerdo con los mandatos divinos, un papel de primera importancia.

Mateo era güelfo convencido. Si bien amaba mucho a su ciudad, no dejaba de pensar que Florencia debía sus grandes virtudes al aporte moralizador del partido güelfo. Piedad, libertad y latinidad aseguraban la per-

sistencia de una ciudad republicana frente a la barbarie alemana representada por los gibelinos. Las ciudades italianas debían subordinar sus ambiciones al bien común de toda Italia y limitar sus impulsos territoriales al ámbito de las comunas. La comuna cristiana era el orden deseado por Dios para la vida política perfecta. El ideal griego revivía entre los güelfos y se alimentaba con las virtudes enseñadas por el cristianismo.

Es sabido que los güelfos eran papistas, pero los de Florencia a esta fidelidad eclesiástica sumaban su republicanismo. Cuando el cardenal español Albornoz comenzó a restaurar los estados pontificios mediante el empleo eficaz y vigoroso de la espada y la diplomacia, Mateo Villani vio en esta actividad un peligro inminente para las libertades comunales y no dejó de expresarlo con toda la vehemencia de su temperamento.

Florencia güelfa comenzó a ser un poco menos papal, y en 1375 dejó de serlo casi del todo, cuando Gregorio XI entró en conflicto armado con ella. Las querellas contra el pontífice tomaban en Italia el camino de nombrar otro papa más favorable al juego de la propia causa. Florencia bajo la influencia de los *fraticelli* se sintió llamada a ser la futura sede del sucesor angélico de Pedro, que el sueño de los *hermanitos* de San Francisco vinculaba con el fin de los tiempos precarios y el comienzo de un milenio histórico más cercano al Reino de Dios.

La patria de Maquiavelo fue también, de un modo muy especial, la del ferrarense Savonarola. Podemos decir que ambas vetas del espíritu florentino hallaron siempre entre los nativos expresiones adecuadas al momento y a la situación histórica.

Uno de los temas mejor explotados por ambos espíritus durante los siglos XV y XVI fue el de la corrupción de la Iglesia. En parte, porque era cierto; y en mayor parte aún, porque convenía a otros intereses traerlo a

cuenta. Los florentinos no fueron menos que otros pueblos de Italia en el uso y abuso de estos pretextos. Como entre ellos abundaban las almas estremecidas por las visiones apocalípticas y los cerebros capaces de concebir un frío aprovechamiento de las circunstancias, el tema de la corrupción romana sirvió a unos y a otros para dar pábulo a sus respectivos temperamentos.

Tomamos un ejemplo del profetismo florentino perteneciente al siglo XIV y como anticipo de otros que proliferarán en siglos posteriores. Es una poesía del poeta Fazio degli Uberti donde conjuga las ambiciones políticas con los vaticinios:

Roma pur operò finchè fu sana
E in quel tempo felice e non lontana,
Da se creò una donzella tale;
A dir a chi fu eguale
Fior si chiamò, che ben fu ver suo nome
E l'opere dirò, e'l che, e'l come.

Fazio degli Uberti era, como sus antepasados, un infame gibelino, pero vuelto al redil de las virtudes florentinas por la gracia del patriotismo, sintió nacer en sí la preocupación ética de los güelfos.

Se non ch'ell'es colonna
Di santa chiesa e de ben temporali
Prudente, giusta e nimica del mali.

Dios tomará en consideración las virtudes de Florencia y le dará, en el concierto de las ciudades, el puesto de privilegio que le corresponde por derecho de decencia.

E quel signor del ciel que tutto move
Veggendo in te regnar tanta virtute,
Vorra che tua salute
Sormonti, trionfando per tal modo
Che pur nel'maginar tutto ne godo.

Florencia y los Médicis

La historia institucional de Florencia interesa por muchas razones; en primer lugar, por su originalidad. Buscar en ella un paradigma válido para el conocimiento de otras ciudades italianas es absurdo. Su pretensión, sostenida por profetas, augures y políticos, de ser un caso único, no era desproporcionada. Si dejamos de lado su inocente aspiración al primer premio de las virtudes cívicas, llama la atención desde el comienzo de su historia por la inteligente participación de todos sus ciudadanos en las responsabilidades del gobierno y por el entusiasmo que pusieron en discutir juntos sus problemas comunes. La política moderna, en lo que tiene de separado y absoluto, debía hallar en un florentino la testa capaz de exponer sus razones, sin temblor ni temor.

Florencia es única. Así como en la limpidez de su aire sus artistas recogieron una lección de plasticidad, su singular experiencia política fue una escuela para el ingenio, la inventiva y el dominio persuasivo que ningún florentino, bien colocado, pudo desperdiciar.

Los datos precisos sobre su evolución política no van más allá del siglo XI, cuando todavía era una comuna perteneciente a la marca de Toscana. En esa remota época reconoce la autoridad de un *praeses* como representante del señor marqués. Bajo la presidencia de este funcionario, Florencia esbozó los primeros esquemas de un gobierno comunal autárquico sostenido por el poder y la influencia de las corporaciones de artes.

En el siglo XII, y con más precisión a partir de 1138, los documentos testimonian la existencia de autoridades municipales elegidas por los ciudadanos y encabezadas por los cónsules.

Dividida en secciones, elegía dos cónsules por cada una de ellas y lo hacía, generalmente, en el seno de una misma familia reconocida por su origen y calidad. Los cónsules cumplían todas las funciones de gobierno: administración, justicia, guerra, paz y obras públicas. Duraban un año en sus respectivos cargos, y dos de ellos eran sorteados para ejercer las actividades más importantes de la soberanía. A estos cónsules se les llamaba *próceres*.

Un consejo formado por cien hombres de bien y elegidos anualmente constituía una suerte de Senado. Todos los ciudadanos formaban teóricamente el Parlamento y se reunían en la plaza de armas cuando se trataba de tomar decisiones importantes para la vida de la ciudad.

La lucha entre las fuerzas ascendentes y las viejas familias obligó, en el siglo XIII, a crear una magistratura que, sobre los poderes consulares demasiado comprometidos con la oligarquía, pudiera poner paz en las facciones. Ésta fue la función del *podestà*, cuyo cargo era también anual y su titular pertenecía al estamento noble y debía ser güelfo y forastero. Al final de su mandato este interventor foráneo debía rendir cuenta del ejercicio de su magistratura.

La institución del *podestà* terminó con el consulado, pero, para limitar el ejercicio de su poder y evitar la tentación de la monarquía, se formaron dos consejos: uno de noventa miembros y otro de trescientos, con el fin de colaborar con el gobierno y traer a su conocimiento el reclamo de los intereses ciudadanos.

En 1250 el pueblo, convocado en asamblea, tomó en sus manos el gobierno de Florencia. Bajo su presión

se redactó una constitución mucho más complicada que la anterior. Probablemente su misma complejidad y la imposibilidad de conciliar todos los intereses invitados a participar le dieron poca duración. Diez años más tarde, fue revocada, y Florencia sufrió un retorno, también temporario, de la vieja oligarquía.

Siguió un período de convulsiones políticas hasta que, en 1282, las corporaciones llamadas de *arti maggiori* impusieron una forma de gobierno que respetaba las magistraturas populares del *podestà* y el *capitano* pero ponía el poder bajo la responsabilidad de seis *priori* designados por esas asociaciones de oficios.

El gobierno de las *arti maggiori* se afianzó con una ordenanza de justicia, donde se prohibía el ejercicio de cargos públicos a quienes no pertenecieran a una de sus organizaciones. Un *gonfaloniero* estaba encargado de hacer cumplir estas resoluciones y tenía bajo mando una fuerza armada de mil hombres. Este nuevo funcionario de justicia era anualmente elegido por los *priori*.

La evolución democrática de la constitución florentina culminó con el levantamiento *dei ciompi* en 1378. La consecuencia más inmediata de esta aventura fue la incorporación al gobierno de la ciudad de dos magistrados en representación de las artes menores.

Por ese tiempo, la familia de los Médicis alcanzó un gran prestigio gracias a su enorme fortuna, y comienza a ejercer sobre Florencia una gravitación política cada día más poderosa.

La historia de los Médicis es típicamente florentina. Se precisa comprender con gran discreción este ambiente de libertad y arribismo para explicar en su contexto social el advenimiento al poder de esta familia.

Sus orígenes son oscuros y aparece en sus principios adscripta al arte de la *calimala* perteneciente al *popolo piccolo*. Más tarde los anales de la ciudad registran la aparición de los primeros Médicis en la asocia-

ción de cambistas. Era un paso muy grande en el *status* social y se explicaba por los talentos demostrados en las transacciones financieras.

Giambuono de Médicis es el más antiguo en el árbol genealógico de una estirpe que tendrá entre sus descendientes usureros, cardenales, papas y hasta dos reinas de Francia. Giambuono tuvo dos hijos: Chiarissimo y Buonagiunta. De este último nació Ardingo de Médicis que fue *prior* en 1291 y *gonfaloniero* en 1296.

La política fue una actividad exigida por los negocios. La familia tenía interés y factoría en Génova, Romaña, Treviso, Delfinado y Gascuña, y buscaba cubrirse de cualquier aventura demagógica poniendo las manos en los asuntos de la ciudad. La crisis padecida en 1300 por la mayor parte de las grandes fortunas florentinas no afectó a los Médicis, porque sus relaciones políticas cubrían los dos sectores más importantes de Florencia. Los miembros importantes del clan pertenecían al *popolo grosso*, pero mantenían relaciones con el *popolo minuto* gracias a la acción tesonera de los parientes más pobres, pero igualmente protegidos por la fortuna familiar.

Salvestro de Médicis (1331-1429) fue el jefe del *popolo minuto* y el que desencadenó el movimiento de los *ciompi*. Otro Médicis, Vieri, primo de Salvestro, se encargó de liquidarlo.

Fue Giovanni di Bicci (1360-1429) el primero en advertir la imposibilidad de conservar esa enorme fortuna si no se tenía el poder político. Durante su gestión al frente de la casa familiar, inició negocios con la Santa Sede y estableció vínculos comerciales con Germania y Hungría. Cumplió algunos cargos de importancia dentro de la ciudad natal y actuó como elemento conciliador entre la oligarquía y el pueblo. A sus cuidados como edil y a su generosa liberalidad debe Florencia la Iglesia de San Lorenzo y el Hospital de los Inocentes.

Cosimo, hijo de Giovanni di Bicci, extendió su poder sobre la Señoría y asoció su fortuna con los intereses de la ciudad. Sus hijos Piero y Giovanni lo secundaron con acierto, pero le tocó a un nieto suyo, Lorenzo de Médicis, llamado *el Magnífico*, alcanzar uno de los momentos culminantes del poderío familiar. Un hijo de Lorenzo será el papa León X, y un retoño natural de su hermano Giuliano ceñirá la corona de San Pedro con el nombre de Clemente VII.

El poder de Lorenzo no había alcanzado todo su esplendor cuando se produjo la famosa conspiración de los Pazzi. Los Pazzi eran enemigos tradicionales de los Médicis y se habían propuesto acabar con su reinado atacando a su cabeza. Es opinión general que el atentado perpetrado contra Lorenzo y su hermano tuvo como promotores al papa Sixto IV y a uno de sus sobrinos, Jerónimo Riario. La enemistad entre el sumo pontífice y Lorenzo *el Magnífico* tuvo por causa aparente la ayuda prestada por los Médicis a Niccolo Vitelli, uno de esos nobles independientes cuyos dominios habían sido anexados por la nueva política papal.

Lorenzo apareció ante los ojos de Sixto como un obstáculo para alcanzar sus propósitos. Como el reciente atentado contra el duque de Milán había desatado una ola de violentos reclamos, el papa creía ver en Lorenzo de Médicis la testa de una conspiración levantada contra sus estados. La eliminación física del enemigo era un procedimiento demasiado común en la Italia de ese tiempo para que el papa se negara a tomar un camino tan trillado.

No entramos en los detalles del atentado cuyo epílogo se produjo en la iglesia de la Separata durante el servicio religioso. Lorenzo salió indemne, pero su hermano Giuliano, padre del futuro Clemente VII, pagó con su vida la rivalidad política y comercial de la familia.

El fracaso de la conspiración aumentó el prestigio

de Lorenzo y lo obligó a consolidar su poder con una serie de medidas de seguridad policial. Hasta ese momento se había contentado con ser el primer ciudadano de Florencia, ahora sería un príncipe y sus allegados comenzaron a llamarlo "Magnífico Señor". Era un título y terminó por convertirse en un apodo.

Sixto IV fulminó una bula contra Lorenzo por haber colgado a un arzobispo e infligido un serio castigo al *prior* y al *gonfaloniero* de Florencia. Para que sus medidas no quedaran en la simple amenaza, el pontífice constituyó una liga con Fernando de Nápoles y la República de Siena y puso a Federico de Montefeltro a la cabeza de las tropas ligadas con la consigna de avanzar contra Lorenzo de Médicis.

La guerra, como todas las protagonizadas por las diversas regiones de Italia, duró muchos años, tuvo diversas alternativas, pero no impidió la actividad de los peninsulares ni trajo detrimento para la gloria renacentista. La fortuna de los Médicis conoció el punto más alto de su apogeo, pero al mismo tiempo comenzaron sus primeros quebrantos financieros.

Lorenzo murió en 1492; tenía apenas cuarenta y tres años. Se cuenta que fray Gerónimo Savonarola lo asistió en su lecho de muerte. Este dominico ferrarense había de sucederlo en el poder por muy breve tiempo, protagonizando uno de los episodios más extraños y violentos de la vida florentina.

Savonarola

Suponer a Gerónimo Savonarola un profeta completamente extraño al ambiente y a la modalidad florentina porque se lo compara *in petto* con la fría sagacidad de un Maquiavelo o un Guicciardini, es no tomar en cuenta la existencia, en la ciudad del Arno, de un espíritu muy

sensible a las profecías y predicciones que tenían por sujeto el destino místico de Florencia. Algo de ellos pudimos observar cuando nos referimos brevemente a las crónicas florentinas.

La muerte de Lorenzo *el Magnífico* desencadenó la *virtus* profética de la ciudad. Como el anuncio de las futuras victorias venía acompañado con la predicción de próximas desgracias, el ánimo apocalíptico se extendió a todos los habitantes y afectó a las clases populares con una dosis peligrosa de mesianismo democrático. La oligarquía no era totalmente indiferente a las predicciones, pero al fin florentina, trataba de encauzarlas en una línea que no ofendiera sus intereses. Las profecías estaban demasiado ligadas a los acontecimientos políticos para no sospechar que muchas de ellas respondían demasiado bien a las exigencias de una de las facciones en pugna. La famosa *Prophetia Caroli imperatoris* reprochaba a los florentinos haber abandonado la causa de Francia y con ella el advenimiento del rey Carlos VIII que venía como un renovador de la cristiandad. La procedencia de tales augurios no era difícil de descubrir.

En agosto de 1494 Carlos VIII llegó efectivamente a Italia. Muy pronto estuvo en condiciones de invadir la Toscana. El mediocre Pietro de Médicis no se encontraba en condiciones de resistir la fuerza de los franceses y abandonó la ciudad a su suerte.

Savonarola, en varias oportunidades, hizo prolijas referencias al origen divino de su inspiración: "Habiéndome Dios elegido para ejercer su ministerio, a mí, su servidor inútil, me hizo venir a Florencia."

Savonarola debía convertir los florentinos a la verdadera fe y a través de ellos provocar la reforma de la Iglesia y del mundo. Como sus profecías, su convencimiento del destino mesiánico de Florencia y su vocación política nacieron al mismo tiempo y en circunstan-

cias muy propicias para un armónico crecimiento, los enemigos del profeta han hecho valer dudas muy bien fundadas sobre la autenticidad de sus mensajes.

No entro en la discusión, pero confieso que los argumentos esgrimidos por los escépticos respecto al profetismo de Savonarola me convencen más que las razones expuestas por los *piagnoni* tanto antiguos como modernos. Sin lugar a dudas, la figura del fraile dominicano no es de las que inspiran indiferencia. Todos cuantos han escrito sobre él han roto lanzas en pro o en contra de su controvertida personalidad.

Los pocos autores españoles mezclados en la controversia lo han hecho con un espíritu favorable a Savonarola, en quien veían un anticipo de la lucha que entablará España con el mundo moderno. En esta perspectiva, el monje aparece como un representante del mundo medieval, algo extraviado en los laberintos de las intrigas maquiavélicas y, al fin de cuentas, víctima inocente de la presión de oscuros intereses.

Trabajos menos influidos por las coincidencias patrióticas han visto en Savonarola una personalidad mucho más moderna de la que deja suponer su muerte en los fastos siniestros de un auto de fe. Burckhardt lo vinculó a los elementos esjatológicos y palingenésicos del joaquinismo. Otros autores, más próximos a los intereses contemporáneos del mesianismo democrático, interpretan su movimiento —profecías aparte— como una tentativa precoz de reforma revolucionaria.

Savonarola no fue un profeta en el sentido riguroso del término, pero se sentía atraído por el oficio. Tenía el gesto, el movimiento y la mímica del papel, y como era un gran orador en un país de oradores, convencía.

Tampoco se puede decir que fuera un político frío para quien las profecías servían de instrumento de dominio. Tenía gusto por la cosa pública y sus inclina-

ciones democráticas, con su pizca de demagogia oportuna, no eran totalmente insinceras.

Hacer de él un santo medieval perdido en los arrebatos del siglo xv, es falso. Era un hombre de su tiempo, y como tal, zarandeado por todas las pasiones y las influencias del momento. Eugenio Garin en su libro *La cultura filosófica del Renacimiento italiano* sintetiza con breve acierto esta situación: "Parece, en definitiva, que hereje o santo, precursor o sobreviviente, pero siempre al margen de su tiempo, Savonarola ha quedado definitivamente peleado con una sociedad que, sin embargo, sufrió su fascinación, y con un mundo que lo combatió, después de haberlo escuchado devotamente, como si fuera la expresión de sus necesidades más profundas."

La fuga de Pietro de Médicis y la proximidad de las tropas francesas hicieron salir a Savonarola del púlpito y ponerse al frente de los delegados del pueblo florentino para entrevistar a Carlos VIII. Había predicho los males que sufriría la ciudad como consecuencia de sus pecados; ahora se ofrecía para mediar su rescate, ante el ejecutor de la justicia divina.

Su actitud era clara, valiente y precisa. Su mediación oportuna. Nada de complacencia en las calamidades auguradas, ni de pedir para Florencia un suplemento de desdichas. Su consigna fue salvar todo lo que se podía salvar y aprovechar el mal momento para fortalecer la fe religiosa de su grey.

Ayudó a restaurar la república y, según el cronista Bartolomeo Cerretani, convenció al mismo rey de Francia de la conveniencia de devolver al pueblo florentino la majestad de su antigua constitución.

Esta gestión lo ha colocado entre los precursores de la democracia. En verdad, se trataba de una medida prudente y tomada con la adhesión entusiasta de todos los florentinos. No era Lorenzo *el Magnífico*, pero tampoco un botarate sin sentido común. Mantuvo su pres-

tigio entre el *popolo piccolo* pero también sus amistades con los representantes más sanos de la oligarquía. No era esa especie de *outlaw* que rechaza las vanidades del mundo en una entrega absoluta a su visión apocalíptica.

La salida de los Médicis hizo temer una movilización popular impulsada por la prédica anárquica de algunos *fraticelli* ardientes. Se pensó en Savonarola como en el único profeta con sentido político capaz de encausar las energías religiosas y conservar la paz en las calles. El monje dominico cumplió el mandato de la sensatez y conservó, en esas circunstancias, el único gobierno posible.

No podemos conocer con certeza la índole de su influencia sobre Carlos VIII, pero su exhortación al rey de Francia, hecha en la entrevista del 21 de noviembre de 1494, tuvo por resultado alejar de Florencia el peligro inmediato de la guerra y convencer a los franceses de la conveniente amistad florentina. Un tratado ratificó el convenio verbal y Carlos VIII devolvió a los florentinos las fortalezas tomadas y emprendió su aventura napolitana.

Savonarola retornó a Florencia con la buena noticia. Desde ese momento su prédica tomó un matiz decididamente optimista: Florencia era la ciudad elegida por Dios para la renovación de su Iglesia y Savonarola era su profeta.

"Aquel que es justo y complaciente", afirmaba en un sermón, "será tratado siempre con compasión por Dios. Está segura, Florencia, que si tus ciudadanos poseen las virtudes que he descrito, serás bendita, porque llegarás a ser la Jerusalén suprema."

Añadía: "Anuncio estas buenas noticias a la ciudad de Florencia que será más gloriosa, más rica, más poderosa que antes. En primer lugar, gloriosa ante los ojos de Dios como ante los ojos de los hombres, porque tú,

Florencia, serás la reforma de toda Italia y en ti comenzará la renovación que irradiará en todas las direcciones, porque aquí se encuentra el corazón de Italia. Tus consejos reformarán todo a la luz de la gracia que Dios te dará; en segundo lugar, Florencia, tus riquezas serán innumerables y Dios multiplicará todo en tu favor; en tercer lugar, extenderás tu imperio y gozarás del poder temporal y espiritual..."

En estas y otras declaraciones por el estilo había suficiente motivos para inquietar a los romanos y especialmente al papa, cuya política, en esos precisos momentos, no estaba en la línea de los compromisos franceses. Alejandro VI, en cuanto se vio libre de algunas presiones demasiado urgentes, tomó en sus manos el asunto Savonarola y extrajo de él todas las complicaciones que podían comprometer al monje en un proceso por herejía. La nueva Jerusalén no se mostró mejor que la antigua con su profeta.

Savonarola, pensador político

No había concluido el año 1494, cuando Savonarola se preguntaba cuál podría ser el mejor régimen político para la ciudad de Florencia. Formado en la lectura de Santo Tomás y con adquiridos y muy bien reputados conocimientos en los temas apocalípticos, no debe extrañarnos si a sus reflexiones inspiradas en el Doctor Común de la Iglesia añadió preocupaciones milenaristas. En su tratado *Circa il reggimento e governo della città di Firenze* informaba con claridad sobre sus ideas a este respecto. Es una suerte, para el historiador de las ideas políticas, que Savonarola haya podido terminar ese trabajo antes de morir.

Para los lectores de Santo Tomás y de Aristóteles, no hay nada, en la primera parte de ese libro, que llame

su atención. Son reflexiones de un buen discípulo que repite correctamente la lección venerable. Para los que se inclinan con curiosidad sobre la vida florentina contemporánea de Savonarola, puede ser un tema de meditación el abismo que separa su pensamiento del de su coetáneo Maquiavelo. Mientras Savonarola inserta el problema político directamente en la línea de las ciencias prácticas entendidas a la manera tradicional, Maquiavelo se despreocupa de toda vinculación con la ética y habla de la conducta política del hombre, como si ésta no tuviera nada que ver con los fines perfectivos de su naturaleza.

Savonarola soñó con una comunidad agraria vivamente interesada en realizar su bien común, para alcanzar de esta manera la felicidad eterna en el Reino de Dios. El comercio le repugnaba y desconfiaba de los ricos, a quienes consideraba malos ciudadanos y peores soldados. Confiaba en el valor de una suerte de monarquía electiva y limitada por Consejos que tuviesen el respaldo de todos los ciudadanos. Temía, por encima de cualquier otro mal, los abusos de la tiranía, y era de opinión que la resistencia al tirano se imponía como un deber inexcusable. Precisamente porque conocía muy bien el temperamento florentino, no creía en la posibilidad de que prosperase con él una monarquía de carácter absoluto.

"El pueblo florentino", escribía, "es el más ingenioso de Italia, el más hábil en sus empresas, el más enérgico y audaz, tal como la experiencia lo ha probado tantas veces. Aunque se ocupa del comercio, es sereno cuando emprende una guerra contra el extranjero... La naturaleza de este pueblo es de aquellas que no toleran el gobierno de un príncipe, por bueno y perfecto que fuere. Como se trata siempre de hombres más malos que buenos, lo traicionarán irremediablemente o tendrá que convertirse en un tirano para oponerse a las empre-

sas temerarias de los malos ciudadanos movidos por la ambición."

Florencia está destinada, por temperamento, a ser una república, *reggimento civile*, como la historia de la ciudad lo confirma. Tampoco considera viable el gobierno de los *optimati* o *principali*, porque generan facciones y dan con ellas nacimiento a las tiranías.

Savonarola insiste en que este gobierno civil no podrá realizarse en paz ni alcanzar la prosperidad merecida, si los ciudadanos no cultivan las virtudes cristianas que permiten la armonía y el equilibrio de los intereses. El desarrollo de la buena religión y de una conducta honesta son indispensables para que el gobierno de la ciudad tenga perfección y agrade a Dios Nuestro Señor. "Nada odia tanto el tirano, como el culto de Cristo y una buena vida cristiana."

Para volver a este tipo de gobierno hay que evitar, ante todo, que un solo hombre tome en sus manos el poder y gane de esa manera el control de todas las funciones de gobierno. Con ese propósito conviene instituir un cierto número de ciudadanos con representación popular para el cumplimiento de magistraturas intermedias que sirvan de control contra el nepotismo, el partidismo o la influencia del dinero.

Advierte que si el número es muy grande y se hace accesible a todos, la plebe puede ingresar en ellos y poner en peligro el orden de la ciudad.

Para que la república funcionase eran necesarias cuatro cosas: tener temor de Dios, amar el bien común, cultivar el amor recíproco entre los ciudadanos y practicar la justicia.

Esta república, asentada en las virtudes nacidas de la intensa práctica religiosa, recuerda a muchos historiadores la Ginebra de Calvino. No voy a considerar las diferencias religiosas y teológicas que separa a uno y otro profeta. Señalamos en cambio un aspecto co-

mún: el moralismo religioso como fundamento posible de una democracia republicana. Las sucesivas secularizaciones del mundo moderno nos harán ver algunos cambios en este proceso, pero al mismo tiempo nos permitirá constatar sus líneas permanentes.

Capítulo VII: *Maquiavelo o la política sin misión religiosa (I)*

Presentación de Maquiavelo

Se ha repetido hasta la saciedad que el maquiavelismo nació muchos siglos antes que Maquiavelo. Como se trata de una tentación escondida en los entresijos del poder político, el maquiavelismo parece más una inclinación del espíritu del hombre que una escuela política adscripta definitivamente al nombre del secretario de la República de Florencia.

Pero, aunque admitamos esta afirmación como una verdad indiscutible, Maquiavelo es un producto tan claramente manifestativo del *quattrocento* florentino que no podemos imaginar que *Il principe* o los *Discorsi* hayan podido ser escritos en cualquier otra parte del mundo. Esa ciudad que Dante comparó a un enfermo "que cambiara de posición a cada instante para escapar al sufrimiento", y a la que precisamente sus dolores y continuas crisis políticas habían dotado de una sensibilidad especialmente aguda para percibir la índole de sus males. Burckhardt, que trae a consideración la opinión de Dante, vio en los florentinos los más sagaces anticipa-

dores de las grandes empresas y de los tremendos defectos padecidos por todos los europeos.

Florencia estuvo demasiado cerca de los estados papales para no resentirse con los menudos intereses de una política destinada, en los mejores casos, a salvaguardar la independencia papal de cualquier delirio de grandeza que pudiera surgir en las cercanías del predio de San Pedro.

Los papas medievales quizás amaron el Imperio pero un Imperio, de ser posible, lejos de Roma y en condiciones de poder salvar la Ciudad Eterna del asedio enemigo, sin hacerla víctima de una ambición excesiva. Pipino *el Breve*, descendiendo de los Alpes para librar el trono del Pescador de las amenazas longobardas, era el prototipo de la relación imperial soñada por la Roma pontificia. Carlomagno resultó un poco incómodo y las exigencias de los Otónidas y sus sucesores curaron a los papas de la antigua adhesión a un poder político único.

Italia pagó la independencia papal con la pérdida de su unidad política. Aunque esto haya desasosegado a muchos corazones italianos formados en la nostalgia de la antigüedad, no debemos lamentarlo demasiado, porque esa situación nos legó la viva variedad de las múltiples realizaciones políticas italianas.

Pero una cosa es la independencia papal, tan necesaria para su misión ecuménica, y otra, muy distinta, la íntima dialéctica del poder que tiende a crecer en detrimento de la diversidad sin importunarse demasiado por los grandes designios esjatológicos. Florencia percibió con amargura las humanas dimensiones de la política papal y sintió con dolor los sacrificios impuestos a la unidad italiana. No es difícil comprender el papel que esta ciudad, tan fina para las cosas del espíritu, se había adjudicado con respecto a la unificación de la península. Ella se sentía la *Nuova Roma,* destinada por la Providen-

cia a cumplir un papel protagónico en la reconstrucción de toda la cristiandad.

Maquiavelo, con toda seguridad, no participó nunca de los sueños proféticos de su ciudad natal, y hasta se burló un poco de Savonarola, *il profeta disarmato,* por sostener tales pretensiones con tan magros instrumentos. El porvenir de Florencia se le presentó de otra manera: no era incubando sueños inútiles como alcanzaría su grandeza, sino usando su experiencia política para destruir de una buena vez las ilusiones excelsas que habían hecho de Italia el burdel de Europa.

Con este sano propósito expuso su doctrina en *El príncipe* y en los *Discursos.* Quienes han visto en ambos libros diferencias doctrinales notables, han leído mal y no han sabido apreciar el ataque, hábilmente camuflado, que dirige al pensamiento tradicional.

Leo Strauss, en su *Meditación sobre Maquiavelo,* ha puesto de relieve esta intención. El tema central de *El príncipe* es caracterizar al nuevo gobernante; y el de los *Discursos,* la posibilidad de revivir antiguas virtudes. Ambos con un mismo objetivo e idéntica doctrina: "Intentaremos entender la relación entre los dos libros, suponiendo que *El príncipe* es la presentación de la doctrina de Maquiavelo dirigida a los príncipes efectivos y los *Discursos* son la presentación de la doctrina dirigida a los príncipes en potencia." [18]

Esto explica la brevedad del primero y la inacabada longitud del segundo y al mismo tiempo el tono de uno y de otro. En *El príncipe* se dirige a alguien que probablemente ignore su secreta intención y que tal vez no la apruebe en caso de conocerla. En los *Discursos* eligió por destinatarios *non quelli che sono principi, ma quelli che per le infinite buone parti loro meriterebbero d'essere.* "Maquiavelo presenta en cada uno de sus libros una doc-

[18] Leo Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo,* Madrid, I.E.P., 1964, p. 24.

trina que es substancialmente la misma, desde dos puntos de vista que pueden describirse provisionalmente como el punto de vista del príncipe efectivo y de los príncipes en potencia." [19]

El príncipe comienza con el tono escolástico, desapasionado y cauto de una reflexión sobre la política *ad usum delphini,* pero a poco andar se advierte la diferencia entre los antiguos manuales para edificación del príncipe y el nuevo manual. A partir del capítulo xv, la diferencia es más notable cuando hace la distinción entre las cosas que inspiran el vituperio o la alabanza sobre los gobernantes o sobre los particulares. La reflexión tiende a probar que la moral del hombre común, inspirada sin duda en la enseñanza de la Iglesia, no tiene nada que ver con las virtudes que hacen la grandeza de los príncipes.

Este contenido vuelve a disimularse en los últimos capítulos y el libro termina con una exhortación para liberar a Italia de las manos de los bárbaros. Era, si se quiere, una forma hábil de eludir cualquier reproche, poniendo sus reflexiones bajo la inspiración del ánimo patriótico. Maquiavelo, patriota italiano, no temía aconsejar una moral reñida con el Evangelio para salvar su país. De este encendido discurso nace la leyenda de Maquiavelo patriota y nacionalista. No digo que no lo fuera, sino que ése no era su verdadero objetivo.

Los *Discursos* entran con naturalidad en las usuales apologías renacentistas de los ejemplos antiguos, pero como afirma Strauss, "Maquiavelo pide que los admiradores de la antigüedad sean consecuentes e imiten a los antiguos, no sólo en materias secundarias, sino igualmente en las más importantes materias. Desea hacer completa la admiración por la antigüedad... llevado por la

[19] *Ibídem,* p. 32.

mano del más competente de los antiguos en materia política, Tito Livio".[20]

Tito Livio fue un pretexto y sería un error tomar los *Discursos* como si fueran una exégesis erudita de las *Décadas* del gran historiador romano. A propósito de Tito Livio, dijo todo lo que pensaba sobre la política y desarrolló el tema, siempre peligroso, de las relaciones entre política y religión. En ese comentario se ve el cambio radical que hace sufrir al orden de prelaciones que existen entre ambas actividades del espíritu.

Para los griegos y para los romanos, la política y la religión no se distinguían como actividades separadas; y para el hombre antiguo la faena de gobernar tenía un carácter sacramental. Maquiavelo no advirtió el matiz numinoso de la política antigua y, siguiendo la línea de pensamiento trazada por Varrón, puso la religión al servicio de la política. Ésta era la tarea unificadora por antonomasia y en este sentido la superioridad instrumental de la religión pagana no dejaba ningún lugar a dudas.

Si se juzga al cristianismo en su aptitud para reforzar el poder político, el juicio tiene que ser negativo. En primer lugar, porque el cristianismo no se propuso en ningún momento obtener ese fin; en segundo lugar, porque la esperanza cristiana, aquello que constituye la verdadera patria del cristiano, es un reino esjatológico, allende la historia y no en el seno de la actividad mundana.

Maquiavelo, como todos los renacentistas, ve en la antigüedad todo lo que quiere ver y estoy tentado por decir que ve en la Ciudad Antigua la realización de un orden político sin ilusiones religiosas deformadoras, como si el antiguo pagano hubiera sido el producto de una civilización altamente secularizada.

Strauss cree descubrir en la idea maquiavélica de razón la clave de su total alejamiento del sentido reli-

20 *Ibídem*, p. 109.

gioso de la vida. Esa razón no es la *imago Dei* de la doctrina cristiana, ni tiene la resonancia religiosa del *Logos* griego: es simplemente la razón burguesa. La luz natural del hombre que calcula el pro y el contra de los propios actos, para llegar a un acuerdo sensato entre las pérdidas y las ganancias. Dios está en los batallones más fuertes, dirá Maquiavelo.

Esto no debe entenderse como que esté con el mayor número de batallones; la *virtù*, es decir la energía propia del hombre egregio, y la suerte, ocupan desde ese momento el lugar de la Providencia.

El azar gobierna el mundo y, aunque cuesta su trabajo defender esta verdad contra los creyentes, Maquiavelo cree que vale la pena hacerlo, por lo menos de un modo que pueda ser entendido por los sagaces, sin caer en los enredos de un proceso por herejía.

En un mundo donde reina el azar no puede haber otro orden que aquel impuesto por arbitrio humano. Éste es el papel de la política. La vida interior no existe y sólo el temor domina las pasiones del hombre. Construir el artilugio capaz de imponer ese orden para que en vez del miedo anárquico reine un pavor ordenado, es la misión del príncipe.

Maquiavelo y nuestro tiempo

Y ya lo tenemos a Maquiavelo instalado en el corazón mismo de nuestra época amasada con los designios de una política montada sobre los andamios del terror. ¿Podía ser de otro modo? Cuando el sistema religioso de nuestra civilización desaparece, desaparece también el orden impuesto a los apetitos por el amor de Dios. Se pierde el dominio de las pasiones y cada día resulta más difícil hacer respetar una autoridad que el fuero íntimo no reconoce como tal. La política es cada día menos

politeia, en el sentido griego del término, y se hace más policial como lo entendió Maquiavelo.

Maurice Merleau-Ponty escribía que para Maquiavelo "entre el poder y sus súbditos, entre yo y los otros, no hay terreno donde cese la rivalidad. O se sufre la coacción o se la ejerce. A cada instante Maquiavelo habla de opresión y de agresión. La vida colectiva es el infierno".[21]

El príncipe siente su propia situación como una permanente amenaza y uno de sus primeros deberes es dar solución adecuada a este problema, antes que la pasión desbordada de sus súbditos lo haga imposible. Esto explica el consejo de hacerse temer sin despertar el odio de los ciudadanos, pero teniendo siempre presente la necesidad de no dejarse llevar por el impulso de la misericordia irrazonable. La crueldad en los príncipes suele evitar males que la piedad desata y anima. No quiera el príncipe que le suceda lo que le pasó a Florencia que *per fuggire il nome di crudele, lasciò destruggere Pistoia.*

El príncipe y los *Discursos* son dos manuales de táctica política en perfecto acuerdo con las más modernas disposiciones de los totalitarismos, excepto el uso de algunas técnicas de persuasión que el florentino no podía conocer. Las diferencias entre uno y otro con respecto al régimen de gobierno no anulan la semejanza de los medios para mantener la paz entre los súbditos. Maquiavelo ha renunciado a toda ordenación de la vida humana que signifique la presencia, siquiera sea tímida, de una preocupación metafísica. El hombre es animal de pasiones, y la razón apenas una fuerza calculadora que tiene por meta conservar la existencia y controlar los excesos del ánimo.

21 Maurice Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel;* ponencia presentada al congreso *Umanesimo e scienza politica,* Roma, 1949.

Señalado el rostro ligeramente burgués de esta fuerza controladora del impulso, nace la duda sobre el verdadero carácter de Maquiavelo. ¿Su concepto de la virtud, no anticipa el superhombre de Nietzsche con su desmesura genial? Si tomamos en cuenta la irónica fineza del italiano y su horror a los desplantes verbales, resta que su idea del gran hombre no excluye por cierto un ánimo pasional de gran envergadura, pero envuelto en la vaina glacial de su continente clásico.

Los modernos han visto en el desapego de Maquiavelo, en su repugnancia a considerar las acciones políticas en un orden diferente del ejercicio puro del poder, el nacimiento de una ciencia política positiva. La fundación del Estado, la conservación, la grandeza y la continuidad de ese Estado en los vaivenes provocados por las violencias del gobernante y los súbditos, ése y no otro es el propósito de la ciencia política.

"Entre todos los espíritus del Renacimiento italiano", afirma Renaudet, "Maquiavelo es el más ajeno al Evangelio, el menos accesible a esa fe de la que Dante vive, el más indiferente a la moral cristiana, a la que acusa de haber debilitado la energía del carácter de los hombres de su tiempo. Sólo ve en la religión un instrumento en las manos del hombre de Estado." [22]

Todas estas actitudes nacidas de la fría apreciación de los hechos y de una austera renuncia a pronunciarse sobre ninguna instancia que exceda una experiencia sin ilusiones configuran para Renaudet la fisonomía del científico.

Esta fama de calculada objetividad frente al fenómeno político y esa despreocupación total por cualquier solicitud moral o religiosa han creado en nuestro tiempo la idea de un Maquiavelo precursor de politicólogos y

[22] Augustin Renaudet, *Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 1965, p. 18.

un científico observador de la dialéctica implícita al poder político.

Todo esto es cierto y nadie niega al secretario de la República de Florencia el haber dejado de considerar a la política como a una ciencia práctica y haberla convertido, como escribió Burckhardt, en un arte. Pero con todo el respeto debido a los politicólogos y politólogos modernos, debemos preguntarnos si esta transposición es posible o se hizo en detrimento de la constitución real de la faena política.

El pensamiento moderno, impulsado por la índole activista del burgués, ha dejado de ser contemplativo y, como su ciencia ha perdido el sentido de los límites impuestos por el saber revelado, paulatinamente se ha ido convirtiendo en el instrumento de una concepción demiúrgica del mundo. No sabe pero piensa y su pensamiento recaba para sí un valor decisivo en la constitución de su objeto. Esta situación intelectual provoca un cambio profundo en la división clásica de los saberes. La teoría, que tiende con Galileo y el iluminismo a reemplazar la revelación por el descubrimiento de la ley natural, cede en cuanto se advierte el carácter puramente hipotético de las interpretaciones de la física y se descubre la naturaleza matemática de sus explicaciones. Nace la convicción de que la ciencia tiene el valor de un proyecto para una futura acción transformadora y lo que pudo haber de contemplativo en estas especulaciones retrocede ante el avance de los entes de razón razonante.

Las tradicionales ciencias prácticas sufrieron las consecuencias de este cambio y, aunque no se dejaba de ver el valor de la disciplina interior en la transformación de la realidad, se atribuía esta modificación sufrida en el dispositivo moral a un resultado de la actividad externa. Se tiene la convicción de que la acción llevada sobre la realidad mundana provoca en la interioridad

una alteración inevitable y casi fatal que la adecua a la provocada sobre el espacio exterior.

Para Maquiavelo el hombre es un haz de movimientos pasionales y en ciertas ocasiones se polariza por el dominio de una pasión desbordante. El hombre egregio es aquel cuya pasión principal lo impulsa a destacarse, ejerciendo sobre los otros un predominio notable. Maquiavelo se erige en mentor de ese supuesto príncipe y le da lecciones sobre la manera de conseguir adhesiones, habida cuenta del cúmulo de sus debilidades y de la pobreza general de los impulsos.

Todo aquello que el espíritu obra para alcanzar el señorío sobre la concupiscencia, la irascibilidad y el egoísmo, para Maquiavelo no cuenta. El hombre es un animal concupiscente, interesado, mezquino y temeroso; la justicia, una ilusión y, en el mejor de los casos, sólo se da como un ejercicio de estímulos y sanciones, prudentemente dosificados por el príncipe.

En este concepto de la virtud social por antonomasia, podemos comprobar el cambio revolucionario introducido por Maquiavelo. La justicia ha dejado de ser una virtud y, aunque todavía no se ha convertido en una ideología, se perfila como un ordenamiento impuesto desde afuera por la autoridad policial.

Si se rastrea con un poco de paciencia el destino de las otras virtudes prácticas en el pensamiento de Maquiavelo, se advertirá una idéntica corrupción. La templanza es simple cálculo o pura frialdad del temperamento, cuando no un subterfugio artero para alcanzar provechos de otra naturaleza; la fortaleza es una violencia razonada y sutil, capaz de dar al hombre egregio aptitud para dominar las situaciones y torcer, dentro de lo posible, el rumbo de la suerte en un sentido favorable a sus designios; la prudencia se convierte en todo lo contrario de lo que era para Santo Tomás, en la *prudentia carnis* o en simple solicitud por las cosas terrenales.

Este dispositivo moral, con su orientación exclusivamente profana y dominadora, recibe el nombre de *virtù* en cuanto es capaz de imponerse y corregir la volubilidad de la fortuna. Dejamos el término *virtù*, tal como muchos autores lo hacen, en italiano, para distinguirlo de las resonancias cristianas que pueden quedar todavía en la palabra *virtud*.

No se puede negar que en el uso del vocablo Maquiavelo recupera el sentido etimológico de la raíz *vir*, como "fuerza, vigor", pero lo hace de acuerdo con un criterio antropológico decididamente podado de todo compromiso metafísico. Los cristianos nunca dijeron que la virtud no fuera fuerza, pero indudablemente la distinguían de los impulsos pasionales, porque se trataba de la fuerza espiritual que ordenaba toda la vida humana en la realización de un destino trascendente. Maquiavelo despoja al espíritu de su realidad metafísica y de toda relación natural o graciosa que el hombre pueda tener con Dios. El espíritu es la razón humana en tanto mera aptitud para el cálculo de las propias posibilidades.

Vida y obras de Maquiavelo

Descendía de una vieja familia toscana de origen burgués y, por supuesto, güelfa desde el siglo XIII. Su padre era jurista y respondía al nombre de Bernardo. Su madre, Bartolomea, pertenecía a la estirpe de los Nelli.

Nicolás nació en Florencia el 3 de mayo de 1469. Siguió estudios de derecho, pero no terminó su carrera. Antes de ingresar en la vida pública en 1498 como secretario de la cancillería, tuvo el privilegio de asistir como espectador a muchos de los acontecimientos más notables de su época. Conoció el gobierno de Lorenzo de Médicis, no sin razón llamado *il Magnifico*, y bajo su ilustrada tiranía civil transcurrió su juventud. No han de haber sido pocas las lecciones que el avisado joven apren-

dió de ese extraordinario espécimen que supo llevar a su punto culminante las virtudes de una raza nacida para el cálculo y el dominio.

La muerte de Lorenzo en 1492 dejó al frente de Florencia a su hijo Pedro, un esbozo apenas admisible del padre, y que parecía especialmente fabricado para provocar la caída de la familia. La llegada de los franceses a Italia ocasionó el desbande de los Médicis. Durante un cierto tiempo, Maquiavelo tuvo la ocasión de contemplar a su ciudad bajo el mando de su profeta. La muerte de Savonarola y la ingratitud de la mayor parte de sus seguidores deben haberlo aleccionado sobre la fragilidad de los sentimientos humanos y la volubilidad de las pasiones populares.

Los burgueses florentinos se sintieron siempre con almas de príncipes. Maquiavelo, para no ser menos que nadie, alegó descender de los antiguos señores de Montespertoli, aunque la genealogía no es muy segura. Pero puede admitirse a título de antecedente para quien, en el fondo de su alma, se sentía llamado a ejercer el dominio sobre los hombres.

A ciencia cierta se conoce poco de sus primeros veintinueve años de vida. Lo sospechamos un espectador especialmente alerta a las cuestiones políticas, muy capaz de comentar con sagacidad y contenida astucia las situaciones más complicadas del momento. En 1498 la Señoría de Florecia lo llama para ocupar el cargo de secretario de la cancillería y comienza para él el lapso más activo y movido de su existencia.

Agregado al servicio de los diez magistrados a cargo de la cartera de guerra y de relaciones exteriores, Maquiavelo se ocupó, aunque en un segundo plano, de las dos cosas que más le interesaban en la vida: la milicia y la diplomacia.

El 12 de julio de 1499 viajó a Forli en una misión diplomática ante la vigorosa Catalina Sforza, cuyo temperamento varonil dibujó Maquiavelo con mano maestra

en sus memorias a la cancillería. Durante el año 1500 sirvió a la república en diversos asuntos: estuvo en Francia agregado a la embajada ante Luis XII y trabajó junto a otro legado de nombre Della Casa, con quien compartió honores y apuros económicos pintorescamente señalados en su correspondencia privada.

"En el despojamiento en que me encuentro", escribía, "no sé qué hacer para despachar un correo. Con la ayuda del cielo encontraré cuando haya terminado el poco dinero que me queda, alguien que venga en mi socorro." [23]

En 1502 acompañó a Soderini de Volterra, destacado como embajador de Florencia ante la corte de César Borgia. Tuvo la oportunidad de ver de cerca a quien dejaría en su espíritu una impresión inolvidable. Por ese tiempo Portugal comienza su tráfico con la India por la ruta descubierta por Vasco de Gama y se anuncia la decadencia comercial de Venecia. La situación de Maquiavelo al lado del gonfaloniero del papa Alejandro VI le permite observar estos acontecimientos dentro de un contexto de intereses más vastos y universales.

El 17 de agosto de 1503, cuando Luis XII se aprestaba a entrar en guerra, muere Alejandro VI y le sucede en el trono pontificio, pero por muy pocos días, Pío III. Se reunió nuevamente el cónclave y Maquiavelo asistió, como enviado de la República de Florencia, a la coronación de Julio II.

Un año más tarde recibió instrucciones para ir a Francia como agregado a la embajada de Francisco Valori. Se trataba de exponer ante Luis XII la situación general de Italia y los temores que abrigaba la república como consecuencia de la salida de los franceses de Italia. En ese mismo año, 1504, hizo su entrada en la literatura con un poema dedicado a Alamano Salviatti, donde narra en versos la historia de la década transcurrida entre 1494 y 1504. Esta obra se conoce con el nombre de

23 L. Gauthier Vignal, *Machiavel*, París, Payot, 1930, p. 79.

Prima decennale y no ilustra excesivamente la pluma que alcanzará gloria con sus obras en prosa.

Durante todo el invierno del año 1506 se ocupó de recorrer el territorio de Florencia para organizar un ejército cívico. Se sentía llamado al ejercicio de las armas y, como por sobre cualquier otra condición era un escritor, volcó sus experiencias militares en un libro sobre el arte de la guerra. Para los profesionales no pasó de ser un aficionado, pero para quien busca en sus obras la reflexión política interesa comprender la íntima conexión que Maquiavelo descubre entre ambas actividades.

No ha pasado el año 1506 cuando vemos a Maquiavelo en el séquito del papa Julio II sobre cuyos movimientos informó con gran sagacidad a la Señoría. El *papa de hierro* debe haber satisfecho sus gustos guerreros, aunque no hizo mucho por devolverle el respecto debido a la majestad católica.

A propósito de la guerra de Florencia contra Pisa, viajó a Piombino en 1507 y allí conoció a Jacopo D'Appiano. En el decurso del mismo año tuvo noticia de la llegada del emperador Maximiliano a Italia, mientras viajaba a Alemania con una misión para el embajador Francisco Vettori.

Julio II deseaba reconquistar las fortalezas y las plazas fuertes tomadas por Venecia a los estados pontificios y en 1508 inició contra la Serenísima una ofensiva al mismo tiempo militar y diplomática. Había conseguido el apoyo del emperador, del rey de Francia y de algunas ciudades italianas. Los venecianos, derrotados en las primeras batallas, no cedieron fácilmente al empuje del pontífice y demostraron en su resistencia una tenaz energía.

Maquiavelo asistió como espectador a los combates librados por las tropas pontificias para reconquistar Faenza y Rimini. Trabajó con ardor y eficacia en las difíciles relaciones entre Florencia y Pisa, estuvo en la corte de Isabel de Este, y de todas estas experiencias dejó juicios

claros, precisos, fríamente profesionales hasta el punto que no se puede advertir en ellos el menor asomo de una curiosidad que no esté despertada por una cuestión técnica: política o militar.

En los primeros meses de 1510, Julio II hizo las paces con Venecia e inició una ofensiva contra Francia. Maquiavelo fue nuevamente a la corte de Luis XII y tuvo por misión hacer desistir al rey de reunir un concilio en Pisa contra el papa. Obtuvo de los cardenales franceses la promesa de no ir a Florencia para no comprometer la ciudad en una flagrante acción contra el pontífice. En ese mismo año Julio II logró una alianza con España, Venecia y los suizos y lanzó contra la República Florentina un interdicto fulminante.

En estas condiciones se iniciaron en uno y otro lado de los Alpes los preparativos para la guerra que estalló en 1512 con la rápida ofensiva del joven general francés Gastón de Foix. Desgraciadamente para los galos, Gastón murió en los primeros combates y con él se retiró la victoria. Derrotados desde ese momento en todos los lugares, los franceses terminaron por retirarse de Italia. El Concilio de Pisa siguió la suerte del ejército y terminó extinguiéndose en la ciudad francesa de Lyon pocos meses más tarde.

La rotunda victoria papal cambió la suerte de Florencia y tuvo por consecuencia inmediata el retorno de los Médicis al poder. Esto puso fin a la carrera diplomática de Maquiavelo, que durante doce años vivió en una propiedad de los alrededores de Florencia dedicado a escribir y a recordar con nostalgia los buenos tiempos en que fue secretario de la cancillería.

Dificultades y trabajos

El ascenso al poder de los Médicis no significaba, para un técnico como Maquiavelo, su necesaria desaparición

de los negocios públicos. Hizo lo posible para mantener su situación, porque, como opina Gauthier Vignal, no era un republicano tan apasionado como puede creerse a raíz de algunas opiniones volcadas en sus discursos sobre las *Décadas* de Tito Livio. República o principado o cualquier otra forma de gobierno podían tener su adhesión siempre que demostraran eficacia política y supieran aprovechar sus innegables talentos para asegurar el poder. Por desgracia, los Médicis no opinaban lo mismo, y, por sendos decretos publicados en noviembre de 1512, Maquiavelo fue depuesto de su cargo y exiliado por un año dentro del territorio de Florencia.

La liga contra Francia se convirtió en una coalición internacional donde militaban el papa, Inglaterra, el emperador, España y los Países Bajos. Julio II, el autor de este triunfo diplomático, murió en el transcurso del 1513. Maquiavelo, que lo conoció de cerca, dejó de él un recuerdo lleno de admiración y respeto, porque el gran pontífice encarnaba su propia idea del poder.

"El papa Julio II se preocupó muy poco del odio que inspiraba, siempre que se lo temiera y respetara. Por el miedo que supo inspirar, que fue el asombro de todos, levantó la Iglesia al nivel que hoy se encuentra." [24]

Se trataba de un nivel político. Maquiavelo no se preocupó por la existencia de otros niveles. La misión ecuménica del papado no entraba para nada en el área de su solicitud.

Los Médicis recogían en esa época los frutos de sus ambiciones; comenzaban a jugar un papel importante en el drama de la política occidental. En ese mismo año fue elegido papa uno de sus miembros con el nombre de León X y la familia se puso a la altura de las viejas dinastías.

Florencia estuvo bajo la férula del nuevo papa. Como el embajador florentino ante su corte era un viejo amigo

[24] *Ibídem*, p. 84.

de Maquiavelo, Francisco Vettori, por la correspondencia sostenida entre ambos nos enteramos de muchos sucesos referentes a la vida en torno del trono de San Pedro y algunos otros relacionados con los vicios, las esperanzas y los humores de ambos corresponsales.

Maquiavelo pasaba sus días en la *strada* a Sant'Andrea en Percussena a unos 15 kilómetros de Florencia. Se percibe en sus cartas el vacío de una vida que le hubiera gustado llenar con el ruido de la acción política. *Il principe* es hijo de su soledad y un sustituto miserable de su nostalgia, pero si no lo hubiera escrito, ¿quién recordaría hoy al pobre secretario de la Señoría?

La muerte de Luis XII y el advenimiento al trono francés de Francisco I son recordados por los amigos entre chanzas y reflexiones sobre el momento político. La muerte del emperador Maximiliano puso en manos del rey de España el imperio de los Habsburgo y el tablero de la política italiana se verá muy pronto sacudido por la lucha entre Francisco I y Carlos V.

Maquiavelo escribió *Il principe* y lo dedicó al Lorenzo de Médicis de turno. En la misma época compuso los *Discorsi*, pero los publicó algún tiempo después. Para el año 1520 había recuperado la buena opinión del gobierno de Florencia, en parte gracias a su buena voluntad y también a las gestiones de su amigo Francisco Vettori. El papa León X y posteriormente Clemente VII, también de la familia Médicis, le dieron algunas tareas de poca monta, pero que le permitieron sacudir el polvo de su abandono.

Enviado a Lucca para solucionar un problema planteado entre dos ciudades, Maquiavelo aprovecha el viaje para escribir la vida de Castruccio Castracani, un *condottiero* de su invención que le sirve de pantalla para decir muchas cosas, que expresadas directamente lo comprometerían sin ninguna utilidad para nadie. Ese mismo año, 1520, Julián de Médicis le propone escribir una his-

toria de Florencia. Era poca cosa para sus deseos de actuar, pero, a falta de algo mejor, Maquiavelo aceptó la tarea como un medio de acercarse al poder. El año 1521 lo sorprendió en el Capítulo General de los hermanos menores cumpliendo una misión diplomática muy modesta, en la que se divirtió mucho a expensas de la simplicidad de los buenos frailes y compartió generosamente con Guicciardini las bromas inspiradas por sus impresiones.

La guerra entre los franceses y los españoles alcanzaba su período culminante. Ambas naciones combatían en Navarra e Italia cuando murió León X; poco más tarde, los imperiales infligían a los franceses la derrota de Pavía.

Adriano VI, *Il barbaro pontefice*, como lo llamaban los italianos, fue elegido papa. Su reinado fue corto. Dos años más tarde otro Médicis, el cardenal Julián, asume la corona pontifical con el nombre de Clemente VII.

Maquiavelo aprovechó sus buenas relaciones con el titular del papado para visitar Roma y recibir unos ducados que necesitaba para continuar su *Historia de Florencia*. No sabemos si aprovechó la oportunidad para hacer conocer a Clemente VII el verdadero tenor de sus ambiciones, pero consta que al año siguiente partió para Venecia con la comisión de solucionar un pleito y ganó en esa ciudad tres mil ducados en la lotería.

En 1526 se encuentra en Milán y un año después muere a la edad de cincuenta y ocho años sin haber podido mostrar sus condiciones políticas, pero habiendo realizado una obra que revolucionaría los criterios valorativos de esa actividad en el contexto espiritual de la civilización latina.

Capítulo VIII: *Maquiavelo o la política sin misión religiosa (II)*

Si la participación donde Pedro Maquiavelo anuncia a Francisco Nellio la muerte de su padre Nicolás Maquiavelo es verdadera, confirma la idea de un hombre respetuoso de la religión y de todo cuanto puede sostener el Estado; si es falsa, se trata de una maniobra para anexar un descreído a la lista de los que murieron en el temor de Dios.

Dice Pedro Maquiavelo: "No puedo dejar de llorar al deciros que el 22 de este mes Nicolás, nuestro padre, murió por causa de los dolores de vientre que le produjo una medicina tomada el día 20. Se dejó confesar por el hermano Mateo, que lo acompañó hasta su muerte. Nuestro padre nos deja, como ya lo sabéis, en una gran pobreza."

Lo burgués en Maquiavelo

Apartado de la acción pública a raíz del retorno de los Médicis, Maquiavelo se dedicó a reflexionar sobre los medios para lograr y retener el poder. Renaudet escribe

que se hizo un teórico de la política. Estaríamos de acuerdo con esta afirmación si efectivamente la teoricidad de un hecho dependiera de nuestra manera de considerarlo y no de su inscripción en un orden inteligible, independiente de nuestra intervención voluntaria, como son los órdenes naturales y el metafísico. El orden político, tal como lo enseñó Aristóteles y en su seguimiento Tomás de Aquino, es aquel que la inteligencia construye en el acto voluntario, disponiendo nuestras potencias para el bien común de la ciudad.

Maquiavelo leyó a Aristóteles y lo cita en algunas oportunidades, demostrando claramente su respeto por el observador empírico, pero al mismo tiempo su absoluta impermeabilidad a las reflexiones propiamente filosóficas. Jamás se le ocurrió que la faena política exigía, para ser cumplida en toda su plenitud, una adecuada disposición del dinamismo moral que respondiera desde la interioridad a las imposiciones de la acción sobre el conjunto social. Para él, el Estado es resultado de una técnica policial. Maquiavelo es el primero en inscribirse en la línea de los pensadores que han hecho de la organización del gobierno un aparato represivo al servicio de aquellos que detentan el poder.

Todo cuanto la historia y la práctica política podían enseñarle sobre la fundación, conservación y progreso de los gobiernos lo volcará en *Il principe* y en los comentarios *Sopra la prima deca di Tito Livio*. Su método, como señala Renaudet, era histórico, pero conviene recordar, a los efectos de comprender mejor su alcance, que de los hechos históricos vemos lo que podemos ver. La ausencia de ciertas aptitudes valorativas ciega para comprender el relieve de acciones que no entran en el foco de nuestros intereses éticos.

El propósito de Maquiavelo, según ese tratadista, fue hacer de Italia un Estado moderno a la manera de Francia o de España. Para lograr este objetivo era me-

nester superar los resabios medievales que en Italia se oponían a la empresa. El imperio en primer lugar y la Iglesia como organización temporal y política. La nobleza merecía también su vilipendio; Maquiavelo consideraba a los nobles como ociosos que vivían de sus posesiones sin tener ningún conocimiento especializado, ni practicar oficios, ideas que resumen con nitidez los prejuicios de su formación burguesa.

Esta opinión de Renaudet tiene su parte de verdad, pero en cuanto penetramos en las reflexiones de Maquiavelo sobre la religión, no nos hallamos, como en el caso de Dante, con una crítica limitada al orden de la actividad política de los papas. En Maquiavelo hay algo más. La Iglesia Romana ha sido para él la causa de la ruina de Italia. Esta influencia nefasta del cristianismo no se limita al terreno de una política territorial, es espiritual. Renaudet no deja de verlo, cuando atribuye a Maquiavelo una nueva idea del catolicismo que revelaría su modernidad y su burguesismo.

"Maquiavelo", escribe Renaudet, "prosigue así el análisis de los problemas planteados por la necesidad de curar las miserias de Italia. El problema militar, que exige más urgente solución, lo lleva al problema político, éste al social, y el problema social al moral y religioso." [25]

Nada más claro. Pero la respuesta que dio a todos estos problemas estaba inspirada en un nivel de apreciación puramente policial. De esta manera el carácter propio de cada una de las cuestiones estaba deformado por la incidencia de una perspectiva extraña a la naturaleza del tema.

Todavía se nos ocurre que los propósitos políticos de Maquiavelo no son tan patrióticos como los supone Renaudet. Francia y España habían alcanzado la plenitud de su poderío nacional sin renunciar al catolicismo, ni sentirse espiritualmente arruinadas por la influencia des-

[25] *Ibidem*, p. 101.

virilizadora de la ética tradicional. España había dado muestras claras de sus aptitudes militares, francamente sostenidas y robustecidas por una fe fuerte y conquistadora. En Italia, si se miraba con ojos menos decididos que los del secretario florentino a ver en la Iglesia la causa de todo mal, se podía percibir que la acción política de los papas no destruyó la intensidad de su vida pública. Guicciardini, que no era precisamente un aspirante a santo, escribió en sus *Ricordi* una reflexión inspirada en los *discorsi di Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio* que hace pensar en una perspectiva muy distinta para enfrentar la influencia de la política papal en la formación de la Italia medieval y renacentista: "Si bien la Italia dividida en muchos dominios había padecido en diversos tiempos bastante calamidad, no es menos cierto que en todas esas épocas ha gozado la existencia de tantas ciudades florecientes como no hubiera podido tenerlas de formar un solo reino."

Excusa la política pontificia, porque al impedir la unificación la conservó *in un modo di vivere che è più secondo antiquissima consuetudine e inclinazione sua.*

Otra nota del burguesismo esencial de Maquiavelo aparece en su intención de construir una ciencia política al servicio del poder. Renaudet, usando de instrumentos nocionales discutibles, afirma que Maquiavelo trató de hacer de la política una ciencia positiva y esto, en razón de su método histórico, analógico y experimental, que es propio de tales disciplinas.

La refutación es simple: la política no es una ciencia positiva, y es falso atribuir a Maquiavelo la intención de fundar un saber cuya problemática no había aparecido todavía, ni aparecería en mucho tiempo como preocupación científica.

Maquiavelo trató de hacer algo más sencillo y al mismo tiempo más complicado, que nosotros, con la perspectiva histórica de los siglos transcurridos, podemos

apreciar en toda su extensión. Maquiavelo apuntó al sistema del orden tradicional y el modo encubierto con que llevó sus ataques, no engaña sobre el alcance de sus verdaderos objetivos. El capítulo XII del libro I de los *Discorsi* es perfectamente claro y hasta el título es una obra maestra de ambigüedad irónica y consumada pericia en el arte de atacar bajo la apariencia de una defensa: *Di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come l'Italia per esserne mancate, mediante la Chiesa e rovinata.*

Frente a un tribunal que le pidiera cuenta de sus opiniones, alegaría su respeto por la religión y la necesidad que tienen los príncipes y las repúblicas de mantener incorruptas las ceremonias religiosas y retenerlas en el amor del pueblo. Recuerda el origen y el carácter del culto pagano y para los entendidos, príncipes efectivos o aquellos que por sus condiciones merecen serlo, trae a colación el uso que un buen político romano podía hacer de los oráculos. El culto religioso es un excelente instrumento en las manos de quien puede y sabe manejarlo con astucia y por lo tanto *lo debbono fare, quanto più prudente sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali.*

Por desgracia, ha sucedido todo lo contrario. Los pueblos próximos a la Iglesia Romana, cabeza *di nostra religione,* tienen menos religión. La consecuencia no es accidental y se la puede considerar un efecto inevitable.

En los capítulos siguientes se apoya en Tito Livio. So capa de un comentario personal del historiador romano, desliza una apología decidida a la dócil religiosidad pagana, mucho más apta para realizar un orden político eficaz.

El príncipe y los *Discursos* defienden la misma posición esencial bajo dos hipótesis: la monárquica y la republicana, sin que Maquiavelo adquiera un compromiso con una u otra ni aparente ir más allá de un planteo técnico.

La palabra *burgués* ha pasado a significar muchas cosas. En su aplicación a Maquiavelo no entraña la acepción común del hombre radicalmente orientado a la producción de bienes de consumo o a su comercialización. Maquiavelo no es un precursor de Jeremías Bentham, pero sí lo es de los sistemas absolutistas y de los grandes burgueses que pusieron su talento político al servicio de las monarquía. Lo es también de una concepción *constructivista* del universo por su total desapego a todo cuanto sea contemplación en el sentido griego y cristiano del término.

Política y religión

Giuseppe Prezzolini en su trabajo sobre Maquiavelo asegura "que el meollo de su pensamiento consiste en la afirmación de que la política es una actividad humana incompatible con la moral cristiana. Defendió el ideal del Estado romano, la gran creación política que —según él— el cristianismo debilitó y destruyó".[26]

Sobre esta afirmación de Maquiavelo, renovada por Nietzsche en otro contexto, habría mucho que decir. San Agustín escribió uno de sus libros más vigorosos para refutarla, pero la misma objeción, como el fénix, renace siempre de sus cenizas. Cuando se puso de moda la antigüedad, con sus reminiscencias paganas, renació con los humanistas y se apoyó en una retórica —que apenas disimulaba por razones de sobrevivencia— su ímpetu anticristiano.

El paganismo de Maquiavelo no fue más sincero que su cristianismo y hoy resulta demasiado fácil advertir el carácter literario de todos esos pretextos paganizantes. Lo que amaban en la antigüedad era su propio laicismo

[26] Giuseppe Prezzolini, *Maquiavelo*, Barcelona, Pomaire, 1967, p. 5.

y la absoluta certeza de no hallar en ella el orden católico. Algunas frases de Cicerón sobre los augurios y otras de Plutarco pudieron llevarlos a creer que la religión antigua fue una invención de las clases superiores para tener al pueblo sometido. En orden a este propósito, el cristianismo no tenía la misma eficacia. Aunque el infierno, con sus sanciones eternas, era un remedio excelente para provocar un santo temor a las consecuencias de los desbordes, su saludable influencia estaba mitigada por el cultivo de virtudes tales como la caridad y la misericordia, muy poco eficaces para organizar la ciudad.

Es curioso observar cómo la mayor parte de los tratadistas que se ocupan del pensamiento de Maquiavelo muestran con respecto a la doctrina cristiana una ignorancia que iguala, si no supera, la que tenía sobre el mismo asunto el secretario de la Señoría de Florencia. Prezzolini asegura que la principal contribución de Maquiavelo a la historia de la filosofía y a la doctrina política "consiste en haber renovado fundamentalmente el concepto de política y en haber fundado sus generalizaciones en la observación directa de los acontecimientos".[27]

Un poco más y lo convierte en el inventor del método inductivo y en el paladín de un orden social liberado de conexiones extrañas a su peculiar esfera fenoménica. No se puede negar la verdad histórica de sus afirmaciones aunque se deplore el carácter triunfal e ingenuamente progresista con que son exhibidas.

Sin lugar a dudas, Maquiavelo contempló los hechos políticos sin ilusiones ideológicas, ni sueños utópicos, pero esto no es suficiente para que sus conclusiones se conviertan en leyes y asuman el prestigio de un saber axiomático. En primer lugar, porque la política es *praxis* y no teoría. Se trata siempre de un ordenamiento de situaciones contingentes, bajo la presión de lo imprevisto y lo imprevisible. Maquiavelo lo sabía bien, pero sus estu-

27 *Ibídem*, p. 13.

diosos parecen olvidarlo. Con el deseo de convertir a la política en una ciencia positiva, cargan sus enseñanzas con una universalidad que no estaba en el ánimo del florentino.

También es verdad que Maquiavelo desligó la *praxis* de todo compromiso trascendente y la dispuso, serenamente, a la formación de un orden policial inspirado en el terror. Conviene preguntarnos si este resultado es una conquista o la pérdida irremediable de una disposición metafísica inscripta en las entrañas de la espiritualidad humana.

Concuerdo con Prezzolini en que "la historia, con Maquiavelo, dejó de ser cristiana", o por lo menos dejó de serlo para todos los que se embarcaron en su galera y perdieron de vista el valor sacramental del tiempo. Pero no dejó de serlo para quienes conservaron una mirada teológica y, sin dejar de ver los sucesos en sus dimensiones naturales, supieron cotejarlos con los designios establecidos en la historia de la salvación.

A mi criterio, uno de los errores más constantes en los historiadores no católicos es imputar a la tradición de la Iglesia la imposición de una ciencia mundana estereotipada en la ejemplaridad de modelos sacramentales. La Iglesia Católica considera que existe una ciencia sagrada: la teología; y esto porque su contenido es la Revelación, pero jamás ha dicho que la concepción tolomeica del universo fuera más divinamente inspirada que la copernicana, ni ha pretendido que los hechos históricos no sean considerados en sus dimensiones humanas, para no ocasionar detrimento en la ejemplaridad de las intervenciones divinas. Por eso considero absurdo el descubrimiento de tales liberadores y la pretensión sostenida por Prezzolini de que con Galileo el universo dejó de ser cristiano, y con Maquiavelo la historia.

La Revelación nos enseña que el universo ha sido creado por Dios. No creo que Galileo lo haya puesto en

duda, aunque parecía afirmar que el conocimiento de las leyes naturales haría innecesaria una ciencia fundada en la Palabra de Dios. El hombre podría descubrir fácilmente en la naturaleza los designios de su Creador, sin necesidad de ponerse bajo la tutela de un sacerdocio demasiado inclinado a abusar de la santa obediencia de sus feligreses. Si en tales propósitos hay algo que se sale de quicio, es la excesiva confianza puesta por Galileo en el valor definitivo de sus hipótesis.

El caso Maquiavelo es distinto; no porque haya descristianizado la historia, sino porque consideró los hechos políticos como si la instalación del Estado fuera un fin último y no un modo de ordenar la convivencia para la más perfecta realización de un fin trascendente.

Probablemente Maquiavelo consideraba la religión una mera fantasía. Cuando en *El príncipe* asegura que su intención es escribir cosas útiles para *chi la intende*, y por lo tanto ir directamente a la verdad de los hechos y no a la imaginación de los mismos, su verdadera intención era no solamente obviar las fantasías utópicas, sino también las pretensiones de crear un orden público con objetivos extraídos de especulaciones metafísicas.[28]

Los hombres están mejor dispuesto hacia el mal que hacia el bien, y el político debe tomar clara cuenta de esta disposición del ánimo para gobernar con realismo. Maquiavelo no ha complicado su inteligencia con reflexiones filosóficas: las palabras *bien* y *mal* las emplea en su sentido corriente y conforme al aforismo escolástico que el primer movimiento corresponde a la naturaleza caída. Tal vez su inocencia metafísica fue menor de lo que parece, quizás alguien más sagaz pueda ver en sus escritos un sentido más profundo, pero se me ocurre que cuando escribe: *perché essendo gli uomini più pronti al male che al bene*, denuncia, simplemente, nuestras debi-

28 Maquiavelo, *Il principe*, Milano, I.E.I., s./f., XV, 30, p. 103.

lidades y las preferencias modestas de los sentidos mal controlados por la razón. Pero admitiendo que así sea, queda que el Estado no se organiza con vistas a corregir tales defectos, sino a usarlos en beneficio del poder y hacerlos converger hacia eso que Maquiavelo llama, con total descuido filosófico, el *bien común*. De hecho, el Estado debe obrar de tal modo "que los súbditos no puedan ni deban ofender. Esto se logra con *assicurarsene in tutto* y cerrando los caminos que los lleven a hacer mal o con beneficiarlos de tal manera, que no resulte razonable el deseo de cambiar de fortuna".[29]

Un consejo que, sin lugar a dudas, encantará a los hombres sedicentes prácticos, pero que el mismo Maquiavelo, en oportunidad de tratar la relación entre las leyes y los súbditos, pareció superar cuando admitió la necesidad de una buena disposición interior para que las normas fueran acatadas con respeto. No nos hacemos ninguna ilusión sobre lo que podía entender por *buena disposición interior*. El empirismo del autor de *El príncipe* no nos permite suponer que diera importancia al orden de las virtudes. Se trata tal vez de una disposición favorable del ánimo, obtenida por la amenaza y el halago, el látigo y el terrón de azúcar.

Pesimismo antropológico

Diríamos que para Maquiavelo el hombre no es tan malo como flojo. Lo que realmente le llama la atención en la mayor parte de los seres humanos es la falta de fuerza para lograr sus objetivos. La sociedad misma es resultado de esta ausencia de nobleza fundamental, de vigor en la expresión y en la manifestación de los deseos. Lo único que puede salvar al hombre de su insanable y mediocre malicia es la *virtù*.

[29] Maquiavelo, *Discorsi*, II, XXIII, p. 343.

Algo anticipamos sobre el concepto que tiene Maquiavelo de *virtù*, como sinónimo de fuerza: la palabra misma lo dice. Pese a la opinión en contra de Maquiavelo, el cristianismo no negó jamás su verdadero sentido etimológico. La prédica contra la soberbia y la exaltación de la caridad y la humildad no puede ser tomada como una desestima del valor y la nobleza del temperamento. San Agustín y Santo Tomás han abundado en reflexiones sobre las virtudes éticas que hacen a la santidad y en ningún momento ocultan las exigencias de un comportamiento en consonancia con la magnanimidad y la magnificencia.

"Nuestra religión", dice Maquiavelo, "ha glorificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Luego ha puesto el sumo bien en la humildad, en la abyección y el desprecio de las cosas humanas. La antigua religión lo ponía en la grandeza del ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las cosas dispuestas para hacer a los hombres fortísimos. Y si nuestra religión requiere que tengas fortaleza, quiere también que sea más para padecer que para hacer una cosa fuerte. Este modo de vivir parece que ha hecho al mundo débil y lo ha dado en presa a los hombres pérfidos, los cuales pueden manejarlo seguramente, viendo cómo la mayoría de los hombres, con tal de asegurarse el Paraíso, piensan más en soportar sus infamias que en combatirlas."

Esta tirada que anticipa a Nietzsche corre el riesgo de ponerlo en conflicto con los temibles poderes de la Iglesia, mucho menos dispuesto a soportar de lo que parecen. Maquiavelo, conforme a la duplicidad de su estilo, la corrige como sigue: "Y aunque parezca que el mundo se ha afeminado y desarmado el cielo, esto sin duda se debe más a la vileza de los hombres, que han interpretado la religión según el ocio y no según la *virtù*." [30]

30 *Discorsi*, II, cap. II, ed. cit., p. 285.

No discuto en detalle la opinión de Maquiavelo sobre el cristianismo, que en líneas generales me parece errónea. No sé si con buena o mala fe confunde el carácter sobrenatural de las virtudes cristianas con sus deformaciones filantrópicas. La *humilitas* es el reconocimiento de nuestros límites y de nuestra dependencia del poder de Dios y no esa deformante caricatura que convierte la existencia en una nupcia con el sepulcro.

Cuanto mejor se estudia el pensamiento renacentista, se advierte más claramente su decadencia conceptual con respecto a la filosofía del siglo XIII. Maquiavelo no sabe en qué consiste la primacía del orden teórico sobre el práctico y se muestra incapaz de saberlo. La Iglesia no ha exaltado el valor de la contemplación sobre la acción, porque haya hecho depender una y otra de la actitud personal inclinada a la pereza o a la actividad. El contemplativo es superior al activo por la perfección del objeto que atrae su inteligencia y no por su actitud frente al objeto. Esto recuerda un poco los equívocos modernos, de los cuales no se eximen algunos sedicentes escolásticos cuando hablan de teoría política o de juicios teórico-prácticos. La teoricidad, como la practicidad de algo, está en su propia realidad no en el modo de observarla. El orden teórico está dado en la naturaleza de las cosas o en las relaciones trascendentes de estas mismas cosas con el Creador del Universo. La contemplación o el conocimiento de tal ordenamiento es previo a cualquier actividad desplegada por el hombre para su instalación en el mundo o para su propio perfeccionamiento.

El primer paso de la sabiduría moderna es ignorar la hondura de las enseñanzas cristianas y el segundo poner en la picota un boceto deformado de esa misma enseñanza para cebar en él el repertorio de sus negaciones.

Eliminada de nuestra existencia la dimensión religiosa y toda referencia a Dios en nuestras motivaciones espirituales, lo que queda es un animal torcido y malicioso,

siempre dispuesto a buscar su propio provecho y nunca seguro de saber dónde encontrarlo. A esta mezcla de debilidad e ignorancia, de perfidia y estulticia, sólo le queda aceptar el yugo de los mejores para que puedan llevarlo a realizar algo que escape a la mediocridad irremediable de su destino.

La historia es la reiteración permanente de este hecho: "Y se conoce fácilmente, para quien considera las cosas presentes y las antiguas, cómo en todas las ciudades y en todos los pueblos existen los mismos deseos y los mismos humores, y cómo así fue siempre. De modo que es fácil para quien examina con aplicación las cosas pasadas, prever en toda república el futuro y proveer con aquellos remedios que ya fueron usados por los antiguos." [31]

Para quienes ven en Maquiavelo el fundador sin ilusiones de una ciencia histórica depurada de complicaciones religiosas, este retorno a una mítica repetición de los hechos no le parecerá tan moderno y creerá hallarse con una referencia a los *eones* platónicos que pondrán una vez más al secretario florentino en la línea del pensamiento de Nietzsche.

Maquiavelo es lugar de encuentro de muchísimas ideas. Si podemos adscribirlo con seguridad al tiempo que le tocó vivir, es precisamente por el carácter terriblemente confuso de la época. En su mente se dieron cita las opiniones y las actitudes más diversas que transitaban el mundo cultural del Renacimiento. En algunos aspectos fue un moderno, y –diríamos más– el precursor agudo y deliberado de ciertas líneas intelectuales que irían cobrando fuerza al paso de la burguesía ascendente; pero en otros fue terriblemente antiguo, y habría que retroceder hasta Polibio o Plutarco para en-

31 *Ibídem*, l. I, cap. XXXIX, pp. 231-2.

contrar, con respecto a su idea de la historia, el paralelo adecuado.

Prezzolini lo hace demasiado contemporáneo cuando afirma que vio a la historia como una transposición, en clave laicizada, de los criterios cristianos.

"Maquiavelo", nos dice, "transforma la teología en historia humana. La *gracia* se convierte en *virtù* y el Estado toma el sitio de la Iglesia, y el deber para con él sustituye la obediencia a Dios. Maquiavelo llama defectos a las virtudes cristianas que suavizaron la vida, hicieron respetar al vencido y humanizaron las relaciones entre amos y esclavos." [32]

No creo que Maquiavelo se haya propuesto transponer los contenidos de la fe en un ámbito de instancias secularizadas, pero es evidente que tanto Maquiavelo como el mismo Prezzolini tienen del cristianismo una idea despojada de toda fuerza religiosa. Para el viejo secretario de la República de Florencia, el cristianismo adolecía de dos defectos fundamentales: colocaba a la Iglesia en una jerarquía de fines superiores a los del Estado y dejaba al hombre desarmado ante los demás, cuando le inspiraba un sentimiento de misericordia absolutamente reñido con la *virtù* política. Para Prezzolini el valor del cristianismo reside, precisamente, en su aptitud para suavizar las costumbres y promover sentimientos filantrópicos destinados al acercamiento de los pueblos.

El nuevo Estado

La tradición católica concibió al Estado cristiano como un orden temporal dispuesto al cumplimiento de los fines sobrenaturales de la Iglesia. El Estado tenía una misión religiosa y la política era una actividad espiritual laica sometida al magisterio eclesiástico e íntimamente subor-

[32] C. Prezzolini, *op. cit.*, p. 33.

dinada a un sistema integral que le daba su lugar y su equilibrio en la economía de su lucha redentora contra los enemigos del alma. El concepto cristiano del Estado lo concibe como militancia y actividad salvadora. Cuando se lo despoja de su referencia insoslayable a la lucha contra las potencias del mal en todas las dimensiones de su realidad, se lo convierte en una caricatura. Maquiavelo veía en la relación de la Iglesia con el Estado solamente la fuerza que se oponía a una concepción absolutizada de la política, en nombre de una concordia utópica y, dada la naturaleza del hombre, contraproducente. Prezzolini posiblemente acepta la versión maquiavélica de los criterios cristianos, pero, al revés del florentino, la ve en una perspectiva positiva. En el fondo de su alma el cristianismo es un poco de agua bendita volcada en el vino de la violencia humana con el santo propósito de suavizar sus furores.

Ni uno ni otro lo ven en todo el vigor de su terrible militancia. Toman las admoniciones evangélicas como si fueran los consejos pacifistas de un dulce maestro de indulgencias, y no como ese fuego devorador que venía a quemar al viejo Adán, para que de sus cenizas surgiera el Reino, prometido a la transformadora violencia del Espíritu.

No temo repetir que Maquiavelo usa a Tito Livio como una máscara para ocultar designios que, expuestos directamente, podían ponerlo en tratos nada cómodos con un tribunal de la Inquisición. La religión romana es un pretexto para proponer una idea del Estado donde el elemento religioso sirva al Poder en sus fines específicos y totalmente despojados de toda ordenación sobrenatural.

Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, se había encontrado frente a un pueblo feroz. Para reducirlo a la obediencia civil, se volvió hacia la religión como hacia un medio necesario para lograr esa finalidad "y la cons-

tituyó de tal modo que por muchos siglos no hubo en ninguna parte tanto temor de Dios como en aquella república".[33]

No se trataba para Maquiavelo de retornar a los dioses muertos del panteón romano, pero sí de imitar la acción de Pompilio y hacer que la religión se convirtiera en una disciplina interior para enseñar a los ciudadanos el cumplimiento de sus deberes y la obediencia a las leyes, gracias a la imposición de un temor al infierno sabiamente dosificado.

"Porque donde falta el temor de Dios, el Estado cae en ruinas o es sostenido por el temor a un Príncipe capaz de suplir los defectos de la religión." [34]

Comprendía que el temor natural impuesto por el Príncipe tenía una duración precaria y terminaba con la vida del gobernante o con la declinación de su energía dominadora. Esta razón lo indujo a pensar en la importancia de que el miedo sobrenatural se mantuviera entre los ciudadanos. Era una garantía de duración y preservaba el orden del deterioro inevitable en las cosas humanas.

República o principado, el Estado de Maquiavelo debe recurrir a los mismos principios, porque la condición humana es una sola y de las leyes para gobernar sólo se puede decir que son o no eficaces. La ley no hace mejor al hombre pero ayuda a contenerlo. Quienes gobiernan son siempre una minoría; y como conviene tener la adhesión de la mayoría de los súbditos, ésta se debe lograr por cualquier medio. La simulación de aquellas virtudes bien vistas por el común es de suma importancia porque "si bien observándolas suelen ser dañosas, aparentando tenerlas resultan útiles".[35]

Cuando la religión está bien impresa en el alma

33 *Discorsi,* I, XI, p. 176.

34 *Ibídem,* p. 178.

35 C. Prezzolini, *op. cit.,* p. 40.

del pueblo, el gobierno tiene hecha la mitad de la tarea. Gobernar es un artilugio y, diríamos, en la perspectiva de Maquiavelo, el más sutil y perfecto de todos. "Maquiavelo", escribe Prezzolini, "piensa que el Estado o la patria es el último objetivo que puede alcanzar un hombre si quiere alzarse sobre el rebaño común de la humanidad y pasar a la posteridad y tener la gloria."

Como siempre que Maquiavelo desarrolla un tema tratado por Aristóteles, la argumentación del Estagirita pierde densidad moral y toma en el florentino el rumbo de una apoteosis individualista. Para Aristóteles, la política fue una ciencia rectora, porque su objetivo principal era la vida perfecta. Para Maquiavelo, se convierte en un artilugio que redunda en la gloria personal del gobernante. El fin más alto de la acción humana es el Estado, pues exalta hasta sus extremos límites la *virtù* de los hombres egregios, para quienes los otros son los peldaños de esa exaltación.

En el capítulo IX de los *Discorsi,* después de probar la necesidad de estar solo para ordenar una república de nuevo, concluye que Rómulo por el asesinato de Remo y de Tacio "merece excusa y no maldición".

Maquiavelo conocía bien el arte de escribir. Si en su lectura tropezamos con ambigüedades y hasta contradicciones, es lógico suponer la existencia de un propósito consciente de ofrecer falsas pistas y desviar las sospechas de los buscadores de herejías. Insisto en que no fue lo que hubiera deseado ser. Se sentía llamado a la realización de grandes cosas y, con toda probabilidad, consideraba que merecía un principado mucho más que otros a quienes la veleidosa fortuna había concedido gratuitamente la oportunidad de poseerlo. La ética que Maquiavelo propugna no es tanto la de "la razón de Estado", como la del gran hombre con su derecho a usar de los otros para pedestal de su gloria. La razón de Estado no está tan reñida con la ética tradicional. Siempre

existió. El ordenamiento de la actividad política con respecto al bien común justifica el recurso a muchos medios, llamados por los teólogos *mere utilia*, porque en sí mismos no tenían nada bueno, pero lo tenían en su relación positiva con el bien de la ciudad.

La Iglesia no enseñó nunca una ética limitada al perfeccionamiento de la persona individual y mucho menos ceñida a la monótona repetición de fórmulas generales. La doctrina de la virtud de prudencia es lo suficientemente explícita para que tengamos que insistir sobre ello. Maquiavelo pudo burlarse, desde su propio punto de mira, del precepto de perdonar las ofensas, pero sus sarcasmos caen sobre una sombra o sobre un ejemplo evangélico que él, arbitrariamente, traslada a todas las situaciones posibles.

Lo nuevo en Maquiavelo son sus criterios morales. Esto ocurre porque para él la causa eficiente del ordenamiento político es la ambición, el temor a la ambición de los otros, la codicia, el aburrimiento y, a veces, esa otra forma de la ambición que es el amor de la grandeza colectiva.

Capítulo IX: *España y Portugal en la expansión del espacio geográfico*

Portugal sobre el Atlántico

Siempre ha existido entre los historiadores el vano empeño de hallar como causa determinante de los acontecimientos la situación accidental en que un pueblo se encuentra. No se discute que las características de una individualidad nacional están conformadas por la concurrencia de muchos factores que, considerados aisladamente, cumplen un papel importante en la constitución de una sociedad, pero no suplen por sí solos el valor del conjunto.

En el hombre lo fundamental es el espíritu y éste, por su naturaleza dialógica, es la causa eficiente de la sociedad y de la historia. Pero el espíritu humano está encarnado en un cuerpo, y por ser cuerpo nace, crece y se nutre en el seno de un pueblo concretamente condicionado por los factores de la raza, el suelo, el aire, el agua, los vientos y las tradiciones vivas de su trayectoria diacrónica. Cada uno de estos ingredientes puede ser una fuerza o una traba, pero lo decisivo radica en

aquello que la inteligencia y la voluntad pueden hacer de las situaciones en que emerge la acción concreta de los hombres.

Muchas son las razones y las circunstancias que hicieron de Portugal la vanguardia de los descubrimientos marítimos realizados en el Atlántico Sur a lo largo del siglo XV: su posición geográfica, su vocación marinera, la paz interior alcanzada durante los reinados de Juan I (1385-1433) y de su sucesor Duarte I, confirmada por la larga existencia de Alfonso V (1438-1481); se puede señalar también la rivalidad comercial con los países mejor situados en las rutas mediterráneas y las dificultades que hallaron sus barcos para atravesar el estrecho de Gibraltar. Todos estos elementos condicionan el pronunciamiento del espíritu pero no lo determinan ni destruyen la responsabilidad de sus decisiones últimas.

Juan I fue el iniciador de esta política expansionista y tal vez su casamiento con una princesa inglesa haya acentuado en sus tres hijos (Pedro, Enrique y Fernando) el gusto por la navegación a velas y una fuerte inclinación a poner los pies en las costas africanas. Ceuta en 1415 y Tánger en 1471 fueron los jalones de un proceso imperial, en cuyo trámite murió el joven príncipe Fernando a manos de los mahometanos que defendían Tánger.

De los tres jóvenes fue Enrique el más aficionado a la ciencia de la navegación. Nos haríamos una idea falsa de este príncipe si redujéramos su gusto por el mar a un instinto puramente deportivo. Era un verdadero científico: en sus instalaciones del Cabo de San Vicente reunió un grupo notable de cartógrafos, cosmógrafos y marinos de distintas nacionalidades, de los que extrajo enseñanzas, informaciones y medios técnicos para sus empresas ultramarinas.

Las islas de Madera y las Azores fueron ocupadas por su iniciativa entre 1418 y 1430 y como realizara un

estudio cuidadoso de sus condiciones climáticas, introdujo en ellas el cultivo de la vid y de la caña de azúcar. Del grupo encabezado por Enrique *el Navegante* surgió la idea de rodear la costa de África para alcanzar la India por una ruta libre de los turcos otomanos.

Este proyecto naval, impulsado tenazmente por Enrique, debió vencer muchos prejuicios y salvar no pocos obstáculos técnicos. Año tras año las expediciones portuguesas avanzaban a lo largo de las costas. Muchas veces los barcos debieron de retroceder por el temor supersticioso de sus tripulantes a la existencia de mares en ebullición, que, según las leyendas, se encontraban en las proximidades del cabo Bojador. En 1445 se alcanzó la desembocadura del río Senegal y diez años después se reconocieron y se tomaron, para la corona portuguesa, las islas de Cabo Verde.

Enrique *el Navegante* no pudo asistir a la coronación de su esfuerzo. Murió en 1460, veinte años antes que Bartolomé Díaz doblara el cabo meridional del África al que llamó, sintomáticamente, el Cabo de las Tormentas, pero que con el correr del tiempo trocó ese nombre ominoso por el de Buena Esperanza.

Entre 1481 y 1495 el rey Juan II encabezó el esfuerzo portugués para la exploración del Atlántico y el reencuentro con las Indias Orientales. Junto con la energía desplegada por los navegantes y un poco a su sombra, se instaló la primera compañía comercial, llamada Compañía de Lagos, con el propósito de iniciar un tráfico pingüe con los aborígenes de esas regiones.

Durante el reinado de Juan II, Cristóbal Colón, que en vano solicitó la ayuda de los portugueses, descubrió el archipiélago de las Antillas e inició para España un período de descubrimientos marítimos que la pondrá, inevitablemente, en conflictos con Portugal.

Los anuncios de este conflicto comienzan con el tratado de Tordesillas en 1496, cuando el papa, Ale-

jandro VI, corta el globo terrestre en dos partes y trata de fijar los límites en donde se desarrollarán los descubrimientos de las dos potencias ibéricas.

El descubrimiento del Nuevo Mundo

El historiador Franz Funck Brentano, del Instituto de Francia, decía en los comienzos del segundo capítulo de su historia del Renacimiento que los hombres más importantes del siglo xv fueron Cristóbal Colón y el abate Copérnico. Era una manera de entrar en materia señalando, de paso, las hazañas que para él tenían significación decisiva: el descubrimiento de América y la substitución de la antigua visión del mundo basada en la cosmología ptolomeica, por la copernicana. Una revolución, para decirlo en términos modernos, pero una revolución que en uno y otro caso se hizo al estilo de la mejor tradición católica y latina.

Colón se llamaba en verdad Cristóforo Colombo. Había nacido en una aldea cercana a Génova en 1446. Si descendía o no de judíos españoles conversos, mal llamados marranos, es cosa muy discutida. El judaísmo era una de las tres religiones más difundidas en España y extraer de la pertenencia a una de ellas conclusiones demasiado estrictas sobre la raza de Cristóbal Colón es aventurado. Un dato parece confirmar la opinión de su ascendencia española: Colón se expresó siempre en un castellano fluido y casi elegante, como si ésta hubiera sido su lengua natal.

En lo que respecta a su fe, era cristiano fervoroso y, si se quiere, con no disimulada predisposición a sentirse entre los elegidos especialmente para una misión religiosa fuera de serie. Su propio nombre, "la paloma que lleva a Cristo", lo confirmaba en esta opinión. Si atendemos al calibre y la magnitud de su empresa, no estaba muy descaminado en sus pretensiones.

Muchos historiadores se hacen eco de la extraña calidad de sus conocimientos: una mezcla muy renacentista de ciencia y adivinación. Debe reconocerse que muchas de sus predicciones no son meros frutos del azar. Había algo misterioso en el Descubridor. No es difícil que estos elementos místicos hayan encontrado buen eco en el corazón de la reina Isabel.

No sé lo que opinaría Fernando el Católico de sus proyectos. Su cabeza estaba totalmente puesta en el tablero político de Italia. No creo que tuviera tiempo para pensar en un imperio allende el Atlántico de tan vasta extensión. Isabel tenía su lucecita de Pentecostés en el alma y no era hostil a los propósitos misioneros. El encuentro con la reina debió haber sido previsto por algún signo zodiacal de la prodigiosa astronomía de Cristóbal Colón.

De esta relación nació el viaje. Los proyectos del Almirante, entre reales y fantásticos, entraron en realización. Su rumbo era marchar hacia el oeste para encontrar un nuevo camino a la India que confirmaría la redondez de la tierra. Cuando llegó a las costas de la isla que más adelante se llamará Santo Domingo y que Colón denominó "La Española", había dado con un nuevo continente. Colón no lo supo en su primer viaje y es opinión muy firme que nunca comprendió el verdadero alcance de su descubrimiento.

Sin duda la expansión del espacio comercial y la apertura de los puertos sobre el Atlántico fueron una de las fuentes del capitalismo moderno. Portugal había iniciado un tráfico intenso con las Indias y creó una serie de factorías comerciales a lo largo de su periplo marítimo. Java, Sumatra y las Molucas se convirtieron en tierras constantemente visitadas por marinos y comerciantes portugueses.

Al tráfico sucedió la misión, y el espíritu proselitista de la religión católica siguió los rumbos trazados por

los navegantes para cumplir el mandato de bautizar a todas las naciones de la tierra.

Es dogma de fe en el mundo dominado por las ideas protestantes que los españoles y portugueses hicieron gasto de una crueldad inaudita en sus tratos con los indios del Nuevo Mundo y que la codicia de sus comerciantes no halló límites en ninguna norma moral. La religión católica fue incapaz de detener su afán desmesurado de ganancias. Sombart lo reconoce con toda generosidad en su libro sobre los orígenes del capitalismo moderno cuando escribe: "Nos hemos enriquecido porque otros pueblos y razas han muerto por nosotros; por nosotros se han despoblado continentes enteros." Sin lugar a dudas estos despilfarros demográficos han sido posteriormente compensados con creces y es en los mismos círculos del pensamiento protestante donde hoy cunde la alarma por los efectos de la superpoblación.

Henry See, atento a los aspectos optimistas de las modernas empresas financieras, agradece a los excesos de este comercio lucrativo el perfeccionamiento de las técnicas financieras y la formación de un código marítimo, que los piratas de las naciones reformadas no tuvieron mucha prisa en obedecer.

La codicia es un vicio universal y ninguna raza está totalmente libre de su tiranía, aunque todas compiten con denuedo en conceder el monopolio a las otras y salvar su reputación de un pecado que pese a su extensión no goza de buena prensa.

Entre españoles y portugueses la aptitud para el comercio estaba igualmente desarrollada. Es opinión de Henry See que los portugueses superaron en esta actividad a sus hermanos ibéricos, porque muchos de ellos "fueron de origen judío, más o menos convertidos al ca-

tolicismo".[36] El crecimiento avasallador del espíritu capitalista durante la Edad Moderna no tiene a los judíos por únicos gestores. Responde a un cambio en la valoración de la existencia que se dio a lo largo y a lo ancho de nuestra civilización, pero con énfasis particular en los pueblos protestantes.

Ciencia y navegación

Los viajes realizados por portugueses y españoles requerían un conocimiento actualizado de todas las disciplinas que podían contribuir al éxito de las expediciones. La fama adquirida posteriormente por los pueblos ibéricos no ha contribuido a darnos una idea cabal del nivel científico alcanzado por España y Portugal durante los siglos XV y XVI. Cuando se nos habla del Siglo de Oro español, todo parece limitarse a las comedias de Lope de Vega, a las novelas de Cervantes y a los autos de Calderón de la Barca. Nos olvidamos del papel decisivo jugado por España en la formación de la Europa moderna y del lugar que le cupo en el gran movimiento católico de la Contrarreforma. Se nos ha hecho carne la idea de una voluntad cerril de clausurarse para siempre en una actitud religiosa reñida con el progreso.

Es un tópico muy bien manejado por la propaganda anticatólica, la idea de un atraso radical de las naciones fieles a la tradición, como si necesariamente la lealtad al credo que hizo a Europa supusiera una idea ptolomeica del universo o una especial repugnancia al uso de la brújula.

Cuando las naciones ibéricas alcanzaron su unidad después de derrotar los últimos reductos de la resisten-

[36] Henry See, *Origen y evolución del capitalismo moderno,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 69.

cia musulmana y expulsar a los judíos, sus fuerzas progresistas no estaban detenidas por ningún tabú religioso. Profundamente fieles a la Iglesia Universal, supieron mantener la inteligencia abierta a todas las inquietudes del saber y a todos los adelantos de la técnica, sin que estas conquistas chocaran con su adhesión a los dogmas propuestos por la fe.

"Llegó la hora de las naciones ibéricas", escribe Schnürer, "que hasta ese momento habían permanecido algo atrás, pero que fueron llamadas entonces a dirigir la civilización occidental. Aportaron ese sentido de la medida que les permitió hacer una síntesis de las tradiciones preciosas de la Edad Media con las nuevas adquisiciones y las nuevas aspiraciones del Renacimiento italiano y construir con ello un todo viviente y armonioso. El espíritu de las Cruzadas vivía todavía, no bajo la forma de un intelectualismo inerte, sino de una fuerza que empujaba a la conquista de los mares e imponía límites duraderos al nuevo espíritu conquistador del Islam. En esos pueblos el idealismo de la Iglesia no estaba extinguido, por el contrario, aparecía reavivado por obispos ejemplares, por santos de una rara profundidad espiritual, nutridos con las más puras doctrinas de la Iglesia y las obras de los místicos de los Países Bajos. Fueron los españoles los primeros que reforzaron en todas partes la defensa de la Iglesia contra el Norte que abandonaba la fe. Vivificaron las ciencias y las artes y crearon con la ayuda de las fuerzas nuevas que despertaban en Italia esa cultura característica de ese período de nuestra civilización, llamado barroco." [37]

La tradición viviente de la Iglesia jamás ha estado reñida con ningún aporte de la verdadera ciencia. Tanto los españoles como los portugueses mostraron en esas circunstancias históricas la verdad de esta afirmación.

[37] G. Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, París, Payot, t. III, p. 378.

No lucharon contra el mundo moderno en lo que éste tenía de positivo, porque eso no contradecía la Revelación. Lucharon contra la descomposición del orden tradicional y contra los desmanes de un movimiento espiritual que obraba en detrimento del equilibrio y la armonía de la cristiandad.

Para las determinaciones astronómicas los navegantes portugueses y españoles conocían varios instrumentos de uso general en la época y que suponían una ciencia avanzada del movimiento solar. El primero de ellos era el astrolabio, por medio del cual se podía tomar la altura del sol y establecer con precisión el mediodía. Los había de todos los tamaños. Todavía se recuerda el tiempo en que Gerbert d'Aurillac apareció con uno de ellos en el norte de Europa, que había adquirido a su paso por España. Este instrumento dio fama de brujo al futuro papa Silvestre, entre los asombrados habitantes de esas zonas llamadas más tarde a un desarrollo científico espectacular.

El cuadrante fue usado por los marinos a partir del siglo xv. Diego Gómez lo empleaba en 1462 y, según suele decirse, su empleo permitió a Magallanes el cumplimiento de su extraordinario periplo. Existía también un instrumento mucho más antiguo y grosero, llamado por los españoles la ballestilla, y por los latinos en general el *radius astronomicus, virga visoria* o *baculus jacobi.* Pese a su rusticidad, la ballestilla tenía la ventaja de su fácil manejo, y, aunque sus datos eran aproximados, se podía usar de noche o cuando las nubes ocultaban el sol y tanto el astrolabio como el cuadrante resultaban inútiles.

Antonio Barbosa en su estudio sobre los instrumentos náuticos en la época de los grandes descubrimientos marítimos determina la precisión de cada uno de estos aparatos y da la prioridad al astrolabio. Indica que si se usaban conjuntamente un astrolabio de pie, dos de metal suspensos en las manos y dos cuadrantes, los erro-

res en la determinación del meridiano solar no pasaban de tres o cuatro minutos.

Entre los utensilios más aplicados a la marinería de la época figura la brújula. Había sido inventada en el siglo XIII, pero recién en el catorce entró a formar parte de los elementos indispensables de un barco. Este aparato se llamó en sus comienzos "aguja de marear" o "naucheres" como escribe Alfonso el Sabio en sus *Siete Partidas*.

Completaban la dotación científica de un navío bien equipado un almanaque y los mapas. Los españoles usaron el *Almanach perpetuum* hecho por un sefardita convertido, Abraham Zacuto, profesor de la Universidad de Salamanca. Este almanaque fue publicado en 1496, pero era conocido desde hacía veinte años.

Los mapas de la época sólo podían servir para la navegación en el Mediterráneo. En cuanto se abrió la vía del Atlántico se comenzó la construcción de cartas, un poco fabulosas en sus principios, pero poco a poco más adecuadas a la verdadera naturaleza de los continentes descubiertos.

Nada hubieran logrado los pueblos ibéricos si junto a todos estos artefactos no hubiesen fabricado los barcos aptos para navegar en los nuevos mares. Las antiguas galeras mediterráneas de remo y vela fueron reemplazadas por el *barinel* de invención portuguesa y posteriormente por la carabela tan rápida como esbelta, con su magnífico velamen hecho a propósito para aprovechar todos los vientos. Los *galeones* vendrán un poco más adelante y serán traídos por las necesidades del tráfico comercial.

Los descubrimientos y el resto de Europa

España y Portugal encontraron en el puerto de Amberes el punto de unión de su comercio ultramarino y la

pródiga expansión industrial de los Países Bajos. Esta ciudad se convirtió muy pronto en un verdadero centro donde las naciones del Continente se pusieron en contacto con los productos del Nuevo Mundo. Los pueblos más importantes de Occidente tenían en Amberes sus representantes y muchas veces constituían barrios conocidos con el nombre de la nacionalidad a la que pertenecían sus habitantes. Portugal tuvo allí una colonia numerosa, con sus dos cónsules para la representación oficial y un número indeterminado de corredores de comercio y financieros. Los españoles no eran tantos, pero hacían sentir su presencia y cuando el oro y la plata del Nuevo Mundo hicieron su aparición en los mercados, la influencia española creció, aunque no así su poder económico.

El descubrimiento de ambos metales en México y Perú, la explotación intensiva de las minas y el saqueo metódico realizado por los conquistadores produjeron una corriente emigratoria desde España a esos países que sustrajo brazos a la agricultura y a la industria. España y Portugal, lejos de enriquecerse, fueron dejando sus dineros en las arcas de los industriales y banqueros de países más sedentarios y, por ende, mejor equipados para proveer a los imperios de los elementos necesarios para enfrentar los gastos de sus enormes empresas.

España trató por todos los medios a su alcance de evitar esta sangría financiera. Recurrió a medidas proteccionistas pero, como escriben los expertos, tropezó con las leyes implacables de una producción y un comercio deficitario.

Los que no somos expertos, sabemos que, además de esas leyes, el proteccionismo de la corona tropezaba con la dificultad presentada por los inmensos territorios que debía defender y por la acción nada inocente de los corsarios que pululaban en todos los mares.

A esta situación se suma la política, asumida por Carlos V y luego continuada por Felipe II, de luchar

en todos los frentes contra las fuerzas adversas al catolicismo y a una probable unión continental bajo la dirección de la Casa de Austria. Los gastos acarreados por las guerras y la movilización naval contra el turco contribuyeron poderosamente al debilitamiento de España.

Amberes fue pronto el puerto comercial más importante del siglo XVI. Holanda pasó a ocupar, paulatinamente, el lugar de Portugal. Francia e Inglaterra siguieron las huellas de los marinos ibéricos y, como contaban con una industria bien desarrollada y una población laboriosa, pronto pudieron competir y más tarde superar a los iberos en el tráfico ultramarino.

El oro español provocó en las naciones europeas una depreciación monetaria sin antecedentes en la historia de las finanzas. Esto produjo una desenfrenada puja entre los especuladores y un consecuente detrimento en la balanza comercial. El alza de los precios empobreció a la vieja nobleza. Los advenedizos, enriquecidos en las operaciones bursátiles, compraron las tierras que habían pertenecido a las grandes familias y adquirieron títulos de nobleza pagándolos a precio de oro a los reyes siempre necesitados de dinero. La venta de blasones fue uno de los recursos más importantes para sostener los gastos del Estado.

Creció el capital financiero y progresaron las empresas industriales y comerciales provocando un cambio notable en los criterios coloniales. Todavía los historiadores de la Europa protestante y liberal se hacen eco escandalizado de la codicia española y de su falta de escrúpulos en la explotación del Nuevo Mundo y no pierden la buena conciencia frente a la expansión comercial de sus propios países. Ellos trataron de adquirir colonias para colocar en ellas las manufacturas y obtener la materia prima necesaria, lo que rimaba con las ideas en boga. Como no obedecían a ningún im-

pulso misional, tenían la paz de respetar el libre examen de los indígenas, dejándolos abandonados al culto de sus ídolos.

El mercantilismo creció en los distintos pueblos, adaptándose a las modalidades temperamentales y a las condiciones políticas de cada uno. En Francia tomó un sesgo decididamente estatal y el engrandecimiento económico se hizo a la par con el desarrollo de la monarquía absoluta. Las guerras de religión pusieron en pugna a un pueblo todavía fiel a la Iglesia, contra una poderosa fracción de la burguesía y la nobleza conquistadas por las ideas reformistas. La posición monárquica se fortaleció en la lucha y se convirtió en punto de unión de una Francia espiritualmente dividida.

En Inglaterra la ruptura con la Iglesia tuvo un doble efecto. En un primer momento pareció fortalecer el sistema de la monarquía absoluta y consolidar, al mismo tiempo, la situación económica de una oligarquía enriquecida con la repartición de los bienes eclesiásticos. Pero esta oligarquía cobró fuerza durante el reinado de Isabel a expensas de la corona, afianzó la riqueza comercial y posteriormente industrial de Inglaterra y en el siglo XVII fue totalmente dueña del poder. Lord Burghley fue un precursor y el creador del cuerpo naval que se convertiría, con el correr del tiempo, en el mejor de Europa. Con el pretexto de fomentar la pesca, animó a los corsarios en la práctica de su oficio y los impulsó contra los galeones españoles. Inició la trata de negros esclavos y estuvo en la fundación de la célebre *Company of Merchants Adventurers*, que honró su acción con empresas fructíferas, aunque no siempre honestas.

Holanda, como Inglaterra pero con bastante anterioridad, hizo coincidir la empresa nacional con el poder de su burguesía capitalista y subordinó las iniciativas políticas a los intereses de una economía privada.

En esto siguió una evolución contraria a la de Francia, en donde lo económico fue usado al servicio de la grandeza monárquica. En los últimos años del reinado de Luis XIV, la burguesía francesa, amenazada en sus fortunas, por las onerosas exigencias de la gloria, volvió sus ojos con ternura hacia Holanda e Inglaterra y vio en esas naciones el paraíso de todas las libertades.

El mercantilismo

La actividad económica es faena del espíritu humano. Su fin es satisfacer las necesidades más elementales de la vida, pero como éstas se imponen aun en las tareas más gratuitas del espíritu, queda la impresión de algo sin lo cual todas las otras actividades no se pueden realizar. Sin base económica no hay ciencia, ni catedral, ni *Suma Teológica*. Esto ha hecho creer a los hombres de mentalidad financiera que los criterios económicos deben regir la vida de todas esas actividades. Cuando esta mentalidad triunfa de todos los obstáculos opuestos por una concepción del mundo inspirada en la religión, el arte, la política o la ciencia, el espíritu capitalista ha alcanzado el ápice de su dominio y comienza el desmoronamiento de una cultura inspirada en la prelacía de los valores más altos.

Antes de alcanzar esta cumbre, el espíritu capitalista comenzó su reinado bajo la inspiración más modesta del mercantilismo. En sus comienzos el mercantilismo no fue tanto una doctrina, como una serie de prácticas comerciales que anunciaban un modo de considerar y resolver los problemas con criterios económicos.

No se presentó como una ciencia, pero sí como un modo de plantear los problemas económicos con independencia de toda subordinación a lo moral, político o religioso. Los que ven una conexión estrecha entre economía y política dentro del mercantilismo, olvidan

el carácter rector que en éste tiene lo económico con respecto a lo político. No se trata de orientar la riqueza al servicio del poder, sino de poner el poder a las órdenes de la riqueza.

Probablemente esta situación no se verifica en todos los tratadistas adscriptos a la corriente mercantilista. Muchos de ellos escribieron bajo la inspiración de una acción política decidida a usar de la industria y del comercio como instrumentos capaces de contribuir a la grandeza del Estado. Otros, en mi opinión más fieles a la mentalidad mercantilista, lo hicieron con el firme propósito de aplicar a los asuntos económicos criterios estrictamente fijados en el ámbito de sus intereses.

En un tiempo en que los distintos campos de la actividad espiritual se independizan del sistema religioso tradicional, el mercantilismo representa el momento de la liberación de lo económico. Todavía esta actividad no se había convertido en algo decisivo. Comienza a manifestar su importancia y su autonomía al ordenarse de acuerdo con principios inspirados en su propia esfera de acción.

En la Edad Media la actividad económica del hombre cristiano reconocía las pautas de un orden espiritual impuesto por la vida religiosa. El capitalismo comercial no es reconocido como una fuerza social digna de ocupar un lugar destacado, y mucho menos preponderante, en la existencia del hombre. A partir del siglo XIII y cada vez con más vigor, el capitalismo se convierte en una fuerza decisiva. Impone usos y costumbres. Sus detentores terminan por apoderarse de la orientación total de la cultura. En sus primeros pasos, sufrió la prelacía de la monarquía absoluta y en muchas oportunidades sus intempestivas decisiones.

La primera forma del capitalismo fue comercial. El ciclo *dinero-mercancía-dinero* se convirtió en el proceso áureo de su crecimiento. "Las artes pecuniativas",

escribe Gonnard, "se tomaron el desquite de su prolongado descrédito y subordinaron las artes posesivas. Se iba francamente a buscar la riqueza por la riqueza misma, a emplear el dinero no como simple instrumento de los cambios, sino como capital." [38]

Montchrétien se hace eco de la nueva mentalidad cuando escribe que la dicha de los hombres está en la riqueza y no se trata, por lo tanto, de saber si es lícito o no buscarla antes que cualquier otra cosa, sino de averiguar cómo puede obtenérsela.

El nacimiento del espíritu capitalista es bastante difícil hallarlo en los entresijos de la historia *evenemencial.* La economía está, como ya lo hemos dicho, en la base de cualquier actividad espiritual. No existe un movimiento político de importancia que no haya auspiciado la promoción de las fuerzas económicas capaces de hacerlo triunfar. Pero una cosa es la posesión de los capitales necesarios para una empresa y otra convertir el enriquecimiento en el fin de la vida humana.

Werner Sombart, en orden a señalar orígenes, mira a la corte pontifical de Aviñón como una de las principales promotoras del espíritu capitalista. En sus salones se juntaron los dos grupos humanos aptos para constituirse en centro de gastos suntuarios y por ende auspiciadores de lujo y capitalismo: los nobles sin otra actividad que figurar y las hermosas mujeres que fueron el encanto de la nueva aristocracia cortesana.

Estas costumbres iniciadas, según nuestro autor por los papas franceses, se prolongaron en la corte romana al retorno de Aviñón e hicieron de Italia la tierra del lujo y del lucro.

Lo que ocurrió en Italia durante los siglos XIV y XV sucedió en casi todos los otros países de la Europa oc-

[38] R. Gonnard, *Historia de las doctrinas económicas,* Madrid, Aguilar, 1956, p. 50.

cidental durante los siglos XVI y XVII. La riqueza inmobiliaria retrocedió ante la riqueza financiera y frente a los nobles de espada se constituyó esa nobleza de toga de procedencia burguesa y una lata burguesía comercial cada día más fuerte y decisiva.

Capítulo X: *Alemania en vísperas de la Reforma*

Muerte de Federico III y coronación de Maximiliano

Luego de setenta y cuatro años de gobierno y setenta y ocho de vida, se extinguió el emperador Federico III tan suavemente como lo permitía su avanzada edad. Un verdadero *record* en la existencia de los reyes de aquella época. Le sucedió en el trono su hijo Maximiliano, que había nacido en 1469 y que se había casado con Margarita de Borgoña. De este matrimonio nació Felipe *el Hermoso* que —casado a su vez con la hija de Fernando e Isabel, Juana, llamada *la Loca*— engendró a Carlos V.

El ascenso al trono imperial de Maximiliano, ocurrido en 1493, se realizó de acuerdo con las costumbres establecidas en Alemania desde hacía mucho tiempo y según las cuales el emperador era elegido por los príncipes electores. Éstos trataron siempre, según sus luces, de evitar una excesiva acumulación de fuerzas en una corona que miraron con recelo.

Como en Francia e Inglaterra, las tierras alemanas conocieron un movimiento político tendiente a la convo-

cación de los Estados Generales, pero así como en aquellos países de vigorosa centralización el movimiento tendió a unificarse, en Alemania siguió el ritmo de su tendencia al fraccionamiento y se hizo federal. El emperador reunió sus Estados Generales y cada príncipe germano los suyos propios.

Conforme a los gustos de la época, estos estados alemanes, originariamente constituidos solamente por los príncipes laicos y eclesiásticos, admitieron en el siglo XVI la incorporación de casi toda la nobleza, y en la dieta de 1487 convocada por el anciano Federico III, fueron llamadas también las ciudades para que prestaran su apoyo. Era un índice claro de la importancia tomada por la vida ciudadana y el valor creciente de su burguesía en las decisiones de la vida pública.

La política imperial, aunque presionada con vigor por el poder de los príncipes, tendía a beneficiarse con la ascensión del estamento burgués y apoyaba sobre esa fuerza progrediente el robustecimiento de la propia. Para contrarrestar estas pretensiones nacen los estados territoriales (*Landstände*) en el interior de cada principado. Los principados eclesiásticos continúan durante un tiempo más con la vieja costumbre de reunir en consejo solamente a la nobleza y al alto clero. Las ciudades fueron también incorporadas a estos estados en cuanto el imperio implantó la costumbre. La convocatoria de las villas no era gratuita y obedecía a las necesidades cada vez más imperiosas de dinero que padecían los gobiernos. La burguesía, en plena expansión comercial, era un contribuyente privilegiado y no convenía desanimar su participación en las dietas.

Los estados votaban los impuestos, cosa que les permitía poner un cierto límite al poder de los príncipes, y muchos territorios habían conseguido que sus contribuyentes más fuertes participaran en la discusión sobre la posibilidad y monto del impuesto.

Las antiguas fuerzas feudales alemanas conservan un poder decisivo en el norte y en el este de las tierras germánicas. Pocas ciudades de esos territorios habían logrado escapar a la presión ejercida por los príncipes. En los cantones helvéticos la burguesía unida a los paisanos había derrotado a la nobleza y constituido una federación cantonal de tipo republicano.

Los estados feudales del norte de Alemania reconocían la existencia muy precaria de una monarquía, pero los del este, especialmente la aristocracia feudal de Polonia, provocaron la ruina de su monarquía tradicional justo en el momento en que más falta podía hacerle para unificar las fuerzas contra el poderío demasiado cercano de Rusia.

El fin del siglo XV y los comienzos del XVI se singularizan por el particularismo asumido por los estados feudales alemanes y por su negligencia en atender los bienes comunes a toda la nación. Cada uno de los príncipes territoriales se erige en reino y persigue sus propios intereses, desconociendo definitivamente la función nacional y religiosa del imperio. Es verdad que la Iglesia Católica, en parte para defenderse de las tendencias cesaropapistas de los emperadores, animó los movimientos feudales, aunque no lo hizo con el propósito de hacer olvidar el bien de la cristiandad. Las monarquías absolutas, sostenidas por la nueva economía monetaria de origen burgués, tratarán de mantener en Alemania un clima anárquico para impedir una concentración de fuerzas que hubiera desplazado, desde el comienzo de la Edad Moderna, el eje de la política europea de París a los países del centro.

Conviene destacar en la Alemania preluterana la actitud asumida por los grandes príncipes eclesiásticos, tan distantes de los antiguos ideales católicos como los laicos más decididos. Formaban un grupo especial al margen de la nobleza coronada, pero a la que imitaban

en todas sus actitudes. Las crónicas de la época son pródigas en señalar la existencia de obispos que se distinguían más en los festines cortesanos que en las descuidadas cátedras de sus diócesis y a quienes preocupaban más las cuestiones temporales de sus respectivos dominios que el cuidado de las almas. Esta situación de "los hombres de Dios" produjo en las familias nobles una poco edificante competición para poner al frente de los obispados a sus propios vástagos. Los que por razones de peso político no podían aspirar a tanto, se conformaban con una canonjía o algún alto puesto en las esferas eclesiásticas, sin importunarse demasiado por los deberes religiosos inherentes al cargo.

La jerarquía católica se llenó de nobles. Las aptitudes para integrarla se medían por los cuarteles que ornaban los escudos de armas. No había lugar para los labriegos, a no ser los últimos rincones de las parroquias más pobres, libradas a las improvisaciones teológicas de un cura con pocas letras y muchos deseos de hacer progresar a sus sobrinos, cuando no a sus propios hijos naturales.

Se hicieron famosos los canónigos por su falta total de vocación religiosa y su no disimulado gusto por las fiestas, la caza y la aparatosa ostentación de sus fáciles prebendas. La elección de los obispos se hacía según criterios mundanos capaces de satisfacer las necesidades lucrativas de los segundones de las grandes familias. Las crónicas mencionan algunos nombres que escapaban a la tónica general y manifestaban virtudes cristianas dignas de ser anotadas en los anales de la diócesis. Celebrar misas los domingos o predicar algunos sermones edificantes era una demostración de celo apostólico que ha librado de la ignominia póstuma a más de un obispo.

Dado el interés que las grandes familias alemanas manifestaban por los obispados, se colige sin esfuerzo las querellas entabladas en torno de las sucesiones episcopa-

les. Muchos postulantes no esperaban un entierro decente del fallecido titular para asentar sus pretensiones con gran despliegue de fuerzas. Como tales demostraciones bélicas imponían en algunas oportunidades el uso de las armas, los futuros obispos solían frecuentar más las pedanas que las bibliotecas: era más fácil hallarlos cazando un jabalí que estudiando la *Suma teológica.*

El cardenal de Cusa, enviado a tierras alemanas por el papa Martín V para restaurar la situación eclesiástica de esa vasta provincia, se encontró con que muchos obispos lo recibían al frente de sus tropas y armados hasta los dientes.

"Tal corrupción del episcopado", afirma Janssen Pastor en su *Historia de los pueblos alemanes desde el fin de la Edad Media,* "explica mejor que cualquier otra cosa cómo fue posible que una gran parte del pueblo alemán se separara súbitamente y con gran celeridad de la religión de sus padres."

Criterios económicos y tierras conventuales

A una nobleza ávida de posesiones para poder hacer frente a las crecidas sumas que imponía el sostenimiento de sus dominios conforme al ritmo de los nuevos tiempos, se suma un patriciado burgués que ve en las tierras conventuales una cantidad nada despreciable de riquezas sin explotar. Ni unos ni otros se interesaron por las múltiples regalías que gravaban esas tierras, ni por los beneficios que los pobres podían extraer de ellos en concepto de educación y asistencia social. Seguros de contribuir al aumento de las riquezas, trataron por todos los medios a su alcance de usar esos bienes en su propio beneficio y según criterios inspirados en el más crudo interés económico.

La vida monástica decaía, y las vocaciones se hacían cada día más raras. La idea de una existencia dedicada

a la oración parecía un pretexto para holgar y apartarse de las exigencias del trabajo productivo. Se abría paso en todas las mentes la idea de un evangelio fundado en la santificación de la labor con sentido económico. Este mundo nuevo ingresaba modificando el lenguaje y provocando un cambio en la significación de las palabras en el que se advertía la espiritualidad burguesa. Las que antes eran virtudes, ahora resultaban vicios. El ocio y la contemplación perdían su prestigio y se convertían en términos de oprobio.

Sería exagerado pensar en una muerte total de la vida cristiana. Había conventos donde se conservaba una disciplina austera en la línea de las mejores tradiciones eclesiásticas. Los dominicos de Schoenensteinbach, en Alsacia, tuvieron una influencia restauradora en todos los conventos alemanes de la orden y algo parecido sucedió con los benedictinos y agustinos.

La revolución económica y democrática impulsó a las organizaciones corporativas de las ciudades alemanas a tomar parte en la administración de sus municipios. Era una consecuencia de un movimiento más general dirigido por los ciudadanos contra los señores feudales y los grandes propietarios, pero que arrastró en su protesta a los obispos y al clero de esos centros urbanos demasiado solidarios de la vieja estructura política.

A los motivos políticos se sumaron las falencias religiosas y los intrincados problemas de tipo económico que el clero tenía con los ciudadanos a título de impuestos, diezmos y otros gravámenes que la gente, harta de abusos, se negaba a pagar.

El mundo de los negocios crecía a expensas de todas las tradiciones. Los mismos curas se sentían atraídos por las fáciles ganancias del comercio. Entraban en competencia con los particulares y vendían los productos de sus predios eclesiásticos a un precio que los comerciantes laicos consideraban desleal, en razón de que los sacerdotes no pagaban impuestos.

La sordidez de estos conflictos comprometía las relaciones del clero con la burguesía comercial. El pueblo se acostumbraba a verlos mezclados en los negocios y perdía el respeto que debía sentir por los hombres de Dios. Acentuaban la aspereza de la situación las disputas económicas entre los mismos curas y en particular aquella que dividía a los sacerdotes seglares y a los monjes por intereses ligados al cobro de las entradas parroquiales.

Bajo el signo de este espíritu, no es de extrañar la codicia con que se miraba, en todas partes, las riquezas acumuladas por la Iglesia a título de propiedades. Hoy se ha perdido la memoria del carácter social que tuvieron esos bienes y, atento a satisfacer los enconos revolucionarios, se insiste mucho en la cantidad de tales posesiones, sin dejar asentado su sentido comunitario. Lo curioso es que esta crítica se hace hoy en nombre del socialismo y no de la eficacia de la propiedad privada como se hizo en aquel tiempo.

La Iglesia era el pueblo cristiano. Los sacerdotes podían beneficiarse a título personal de propiedades que no les pertenecían a ellos, sino a todo el pueblo de Dios, sin que ese beneficio privado significara posesión personal de esos bienes. La crítica burguesa no desconocía los compromisos sociales que gravaban el usufructo de los bienes del clero. Su acento se cargaba en la ineficacia económica de su explotación y reivindicaba para el capital privado una capacidad productiva superior y, por ende, más beneficiosa para todos, si se tomaba en cuenta el mayor rendimiento.

Los historiadores protestantes consideran falsa la idea de un movimiento revolucionario fatal en el cisma del siglo XVI, pero se niegan a ver en la Reforma el resultado de un malentendido, de un desfallecimiento pasajero en los representantes de la Iglesia Católica y de una culpable prisa en los reformadores.

M. Emile Léonard, autor de una voluminosa historia general del protestantismo, considera inevitable, para comprender el espíritu de la Reforma, no limitarse exclusivamente al siglo XVI. En ese primer momento puede nacer la idea de un malentendido y, si no se miden las consecuencias desatadas por la revolución religiosa en las centurias posteriores, se corre el riesgo de una interpretación reducida a un problema de equívocos.

Para los católicos, seguros de que todas las conquistas positivas del mundo moderno se hubieran podido obtener sin romper el sistema religioso tradicional, quedará siempre la impresión de una ruptura inútil y gravosa que llevará finalmente nuestra civilización a la muerte.

Formulada con tanta seguridad, la proposición de M. Emile Léonard tiene en su favor una perspectiva histórica apoyada positivamente por las aparentes conquistas de esa revolución. Con posterioridad al siglo XVI, la Iglesia Católica corrigió muchos defectos atribuibles a la influencia en el clero de los asuntos temporales y trató por todos los medios a su alcance de dar a los sacerdotes una preparación capaz de hacer frente a los problemas de la época. Pero ya era tarde: los protestantes del siglo XVII, en camino de hacerse liberales, habían dado a la burguesía la seguridad de su destino puramente terreno.

Causas y criterios económicos

La Revolución, como proceso histórico que tiende a reemplazar el sistema religioso fundado en la Revelación, por otro nacido de la razón humana, comienza en los siglos XIV y XV, pero sólo el siglo XVI toma conciencia clara de sus objetivos.

Lutero no se propuso como un revolucionario ni estuvo en sus designios transformar la ciudad cristiana en un orden político de inspiración naturalista. Su índole

empecinada y conservadora tuvo un movimiento de retroceso frente al espíritu abierto y bien dispuesto para con el mundo moderno del papado. Se sentía perdido en los horizontes abiertos por las ciencias y no entendía para nada las exigencias liberales del arte renacentista. No vio con buenos ojos ni el fasto ni la desmedida afición a las buenas letras manifestada para la curia romana. Su deseo de volver a la sencillez primitiva y al estudio directo de la palabra bíblica, sin pasar por los razonamientos de la teología escolástica delata su desconfianza frente al mundo y un gusto muy personal por las formulaciones directas y autoritarias. Pero la razón oculta de su éxito y la fuente de los efectos ulteriores provocados por la Reforma y que no parecían expresamente reclamados por los primeros protestantes aparecen allí donde su prédica encontró la veta individualista, romántica y antirromana de su raza.

Cuando se trata de la etiología del movimiento, todos los argumentos largamente debatidos por la crítica de uno y otro lado de la barricada tienen su sentido y ocupan su sitio en la disposición general del proceso.

Hemos considerado brevemente la situación general de la Iglesia alemana y la hemos encontrado particularmente deplorable. La avidez demostrada por el clero caía en un clima muy sensible a los planteos económicos. La burguesía era cada día más fuerte y con ella crecía una manera de considerar la vida con una pronunciada orientación a poner el acento en los valores económicos. Durante la Edad Media, la gente de pueblo tenía poco dinero y los esfuerzos reclamados por las construcciones eclesiásticas se hacían con el aporte personal a la faena. Los nobles pagaban los gastos y no veían en el clero una clase social inútil. Un hombre dedicado a rezar por ellos, les parecía un medio excelente para poder salvar el alma, siempre un poco comprometida con las violencias de una existencia dura y rapaz.

Los burgueses no observaban con los mismos ojos ni la actividad de los frailes dedicados al ocio contemplativo, ni la colocación de sus dineros. Medían sus inversiones por las ganancias y sospechaban de alguien que pretendía vivir a sus costas y edificar costosas mansiones con el pretexto de entregarse al rezo. Aumentaba esta prevención el celibato sacerdotal, porque veían en él una prueba de holgazanería y el deseo de sustraerse a las molestias impuestas por la condición del hombre en esta tierra.

Este estado de espíritu no exclusivo de Alemania, se daba en los países germánicos agravado por el hecho de que la mayor parte de los bienes recogidos por la Iglesia iban a engrosar los caudales italianos y volvían a Alemania convertidos en cándidas dispensas o anodinas bendiciones, cuando no en estrafalarios cuentos de indulgencias, cada día menos creíbles.

Junto a estos motivos de inspiración típicamente burguesa, estaba la codicia de los príncipes muy dispuestos a aumentar sus caudales con la incorporación de las propiedades eclesiásticas. El ejemplo de Inglaterra fue una lección para todos los feudales que veían disminuir su poder, como consecuencia de los gastos cada día más onerosos del gobierno.

La invención de la pólvora había modificado el arte de la guerra. Nadie podía representar un papel político de importancia si no contaba con una respetable artillería y un número suficiente de *lansquenetes* para hacerla funcionar. Estos señores miraban las cuantiosas tierras de los conventos con ojos brillantes y no podían dejar de lamentar el desperdicio de tanto brazo joven, apto para la labranza o el manejo del arcabuz, en faenas tan poco provechosas.

Las causas morales, políticas y económicas se complementan. Sin suscribir la opinión de Corrado Barbagallo en su *Storia universale*, donde aplica a la compren-

sión de este período histórico el método materialista dialéctico, admito en grandes líneas cuando dice con respecto a *L'Età della Rinascenza e della Riforma*: "Nunca he podido persuadirme que alguien pueda pensar que las multitudes de tal o cual país hayan podido interesarse en las sutilezas teológicas de Lutero, Zwinglio, Melanchton o Ecolampadio, apenas comprendidas por los profesionales de la teología... Nunca consideré la Reforma como un fenómeno substancialmente teológico, sino como una expresión, aspecto o disfraz religioso de la crisis económica que cada país de Europa atraviesa en la segunda mitad del siglo XVI."

Este pensamiento, expuesto con esa total falta de cuidado que caracteriza a los sociólogos e historiadores marxistas, exige un comentario. Sin lugar a dudas el pueblo, en su mayoría cristiano, no hubiera entendido las sutilezas teológicas de los reformistas y tal vez no se hubiera preocupado por ellas. Al lado de las cuestiones específicamente teológicas, se planteaban problemas de conducta y de normas de vida con respecto a los sacerdotes, que confirmaban criterios anchamente extendidos entre las clases populares y burguesas.

Conviene también advertir que los criterios económicos son una cosa y las crisis o necesidades, otra. Los criterios económicos nacen de una actitud espiritual, de una valoración del mundo dependiente de la inteligencia y de la voluntad y por ende del espíritu. Las necesidades son otra cosa: aparecen sin importunarse mucho por los criterios con que se quiere satisfacerlas.

Explicar la reforma protestante por una crisis de la economía es hacerla depender de un suceso extraño al carácter espiritual de sus planteos. Hubo con anterioridad al siglo XVI muchas crisis económicas que lejos de traer como consecuencia una ruptura en la unidad de la fe parecían aumentarla.

Todos los movimientos históricos son respuestas que da el hombre a situaciones existenciales. Estas respuestas

no serían esencialmente humanas si no estuvieran determinadas por la inteligencia y la voluntad.

Admito que la revolución está íntimamente sellada por el espíritu económico y comienza a manifestarse decididamente en esta línea por la influencia preponderante del burgués.

Cuando se tiene una preferencia valorativa cualquiera –estética, económica o religiosa–, hay una suerte de lógica consecuente en los actos de la conducta que de alguna manera sigue la pendiente de los bienes escogidos. Esta dependencia es tanto más mecánica cuanto más material y servil la naturaleza de esos valores. Podemos asegurar que una clase social como la burguesa, orientada a la promoción de bienes crematísticos, se encontrará cada día más comprometida con una concepción estrictamente económica del mundo. Para comprender su papel en la historia, será inevitable partir de esa preferencia axiológica, sin caer en el error de tomar sus inclinaciones valorativas como una causa universal y única de todos los movimientos históricos.

La reforma protestante no fue provocada por una crisis económica, ni siquiera por los criterios económicos preponderantes en la burguesía. Pero fue favorecida por estos últimos porque desató fuerzas, rompió lazos y obligaciones que favorecieron el crecimiento y la imposición de esos criterios y ayudaron también, en alguna medida, a conjurar momentáneamente la crisis.

El humanismo en Alemania

La larga controversia en torno de los orígenes de los movimientos culturales conocidos como Renacimiento y humanismo tiene una literatura tan extensa que sería una pretensión fuera de lugar intentar resumirla en este ensayo. La tesis de Burckhardt, expuesta con tanto brillo como competencia, fue posteriormente examinada y dis-

cutida por muchos historiadores que no siempre tuvieron su talento, pero tampoco sus prejuicios con respecto a la Edad Media. Conocer el período medieval sin las anteojeras impuestas por el protestantismo y el liberalismo era indispensable para calibrar en su justa medida ambos movimientos.

La idea de un retorno puro y simple a la sabiduría antigua, luego de pasar por un lapso de mil años, calzado como Hegel, con las botas de las siete leguas, era, históricamente hablando, una estupidez absoluta. Nordström hizo todo lo que pudo para destruir las consecuencias de esta actitud. La historiografía del siglo xx tiende a corregir la idea de un corte radical entre el mundo cristiano y el humanismo y en esta coincidencia general caben diferencias no siempre pequeñas.

La corriente humanista se comprende en toda su latitud cuando se la coteja con el movimiento paralelo y casi contemporáneo del averroísmo latino. Se descubre en ella una tendencia a acentuar con énfasis la antigua educación retórica, abandonada un poco despectivamente por los escolásticos de procedencia aristotélica y especialmente por aquellos que estuvieron bajo la influencia del gran comentarista árabe.

El tomismo no escapó a un cierto menosprecio por la literatura. Aunque Santo Tomás escribió un himno magnífico al Santísimo Sacramento, no gozó del prestigio literario que tuvieron los agustinistas y merced a su modo cordial y sencillo, sin estridencias negativas, se colocó en la línea científica de la escuela aristotélica. Los averroístas latinos convirtieron en virtud su poco gusto por la literatura, lo cual provocó como respuesta, especialmente en Italia, un largo clamor de reclamaciones en nombre de los grandes escritores y oradores de la antigüedad, ignominiosamente olvidados por la nueva corriente intelectual.

Como siempre sucede en estas situaciones, lo que era propio de un grupo adscripto a un modo de pensar

parcialmente aristotélico, fue atribuido a toda la escuela peripatética sin perdonar a los tomistas, decididamente poco retóricos pero de ningún modo enemigos de las buenas letras. Aristóteles se convirtió en la abominación de los humanistas, quienes, para compensar la pérdida filosófica de las obras aristotélicas, resucitaron la filosofía platónica, más intuitiva y mejor dispuesta para los largos desarrollos oratorios.

La llegada a Italia de los intelectuales griegos que escapaban del peligro turco favoreció el mejor conocimiento de muchos libros de Platón y confirmó la reacción contra los averroístas. Esta tarea llevada a término por una minoría de letrados, separó a los intelectuales del resto del pueblo cristiano. Se sintieron una clase distinta, favorecida por una cultura inaccesible a las otras capas de la sociedad.

Los humanistas italianos siguen siendo cristianos en su generalidad, pero se advierte la existencia de gnósticos que establecen una distinción entre la doctrina cristiana abierta al pueblo y el verdadero conocimiento de su simbología esotérica que sólo conocen los iniciados.

Las masas permanecen lejos de estas especulaciones y las nuevas *élites*, a diferencia del clero y la nobleza medieval, desprecian la sabiduría popular y la despreciarán cada vez más, hasta que descubran la manera de conquistar las clases inferiores mediante una educación popular y laica. En el siglo XVIII, los intelectuales reclamarán para sí la herencia del clero y procurarán dirigir las masas mediante una acción concertada de propaganda revolucionaria e ilustración. Es el siglo de la pedagogía. El siglo XIX, más eficaz en su lucha contra los poderes tradicionales, lanzará a la calle a sus semiletrados para copar los espíritus y las imaginaciones y captarlos para sus propósitos de dominación política.

El humanismo alemán tuvo su santo patrono en el pensador holandés Erasmo de Rotterdam, que había na-

cido en esa ciudad en el año 1466. Erasmo vivió lo suficiente para comprobar que muchas de sus ideas fueron tomadas por los reformistas y recibieron una interpretación que su egoísmo suave y cortésmente descreído no podía aceptar en su violencia sectaria.

Fue un latinista eximio y sobresalió, entre los escritores de su época, por la elegancia ciceroniana de sus frases y la habilidosa sintaxis de su estilo voluntariamente arcaizante. Leyó y meditó los autores clásicos y tuvo contacto permanente con los escritores más importantes de su tiempo. Su desprecio por la escolástica lo convirtió en su más asiduo difamador. Muchas de las bromas e infundios lanzados contra la dialéctica estéril y los *flatus vocis* tienen su origen en la pluma de Erasmo. En realidad, su formación teológica fue bastante deficiente y su actitud despectiva nació *a priori*, antes de todo contacto intelectual. Para Erasmo lo que no estaba escrito en latín ciceroniano era pura barbarie y no se tomaba el trabajo de leerlo.

Este gran escritor fue ordenado sacerdote el mismo año en que Cristóbal Colón descubrió América. No tardó en abandonar los hábitos. Es fama que dejó de decir misa y hasta de concurrir a ella afectado por las incorrecciones sintácticas del misal.

Crítico agudo de las miserias de su época, se ensañó especialmente en aquellas que se referían a su gremio. Como no dejó títere con cabeza, sus libros fueron usados como armas por los reformistas para atacar los fundamentos doctrinarios de la Iglesia. Erasmo no quería tanto y sus escritos no se metieron para nada con los dogmas. Su abominación por la escolástica lo llevó a convertir la Sagrada Escritura en única fuente de saber teológico. Su bestia negra eran las costumbres del clero, los ritos y las ceremonias y contra todo esto empeñó la fuerza persuasiva de su ingenio. Leyéndolo, se tiene la sensación de que el culto está formado por una serie de artilugios

inventados para engañar a la gente y no para honrar los misterios religiosos.

Viajero tenaz, conoció los pueblos y los hombres importantes de su tiempo. Enseñó griego en Cambridge y tradujo al latín el Nuevo Testamento en una edición comentada. Su erudición filológica se convirtió en una excelente base para atacar desde ella los fundamentos de la fe.

Cuando estalló la rebelión luterana, vivía entre Friburgo y Basilea, desde donde mantenía un cierto contacto intelectual con Lutero. No duró mucho la buena relación. El genio violento y sombrío del heresiarca no se había hecho para armonizar con el suyo escéptico y cauteloso. Lutero no perdió oportunidad de hablar mal de Erasmo recordándolo en los peores términos de un vocabulario más castrense que monacal.

El prestigio de Erasmo está en el mundo de las letras. Desde que la tolerancia ocupó el sitio de las cuatro virutdes cardinales, Erasmo se convirtió en una suerte de santón laico, para uso exclusivo de los grandes equidistantes.

Su desgracia fue vivir en un tiempo demasiado duro para su gusto. Erasmo amaba la paz pero no logró pacificar nada. Todo lo contrario: se las ingenió para que los bandos en pugna se volvieran contra él y no lo hallaran maravillosamente ecuánime sino repugnantemente neutro.

Se suele decir que buscó la verdad en todas las doctrinas y que nunca dejó de descubrir errores. Como en su fuero íntimo era más filólogo que teólogo, no hubo creyente que no se sintiera amenazado por el escalpelo de su crítica. Fue un iluminista perdido en las luchas religiosas del siglo XVI.

En su *Elogio de la locura* describe la condición de los obispos alemanes en términos que nos eximen de comentarios para dar una idea bastante exacta de la situación de la Iglesia alemana en vísperas de la Reforma.

"Sin cuidado por el culto, las bendiciones y las ceremonias, son verdaderos sátrapas, estimando que sería cosa de cobardes e indigno de un obispo entregar su alma a Dios en otra parte que no fuera un campo de batalla. De esta suerte, el común de los sacerdotes, a ejemplo de sus prelados, se baten con ímpetu militar para cobrar sus diezmos. Espadas, venablos, piedras, ninguna especie de armas les falta. ¡Ah!, cómo abren los ojos cuando se trata de extraer de las Escrituras ciertos pasajes con los cuales alarman al pueblo para persuadirlo de que debe el diezmo y algo más todavía. Pero no se les ocurre leer todo lo que allí está escrito sobre sus deberes para con ese mismo pueblo. La tonsura no les enseña que un sacerdote debe estar libre de toda codicia humana y no pensar más que en los bienes del paraíso."

No creo que se haya preocupado mucho por el paraíso. Sus intereses intelectuales fueron más variados que profundos y en su humanismo asoma un gusto demasiado grande por la literatura antigua, para dar lugar al desarrollo de una vocación sacerdotal.

Capítulo XI: *Lutero: la reforma religiosa*

La crisis religiosa

Martín Lutero nació el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben, Sajonia. Poco sabemos de su niñez, a no ser algunas referencias aisladas en sus *Conversaciones de sobremesa* a las cuales no conviene dar mucho crédito. Lutero hablaba siempre en predicador. Su anecdotario tiende más a ilustrar una enseñanza que a confesar una realidad histórica.

Su padre ejerció en su juventud el oficio de minero, pero en el pueblo de Mansfeld, donde Martín hizo sus primeras letras, era empresario y gozaba de un cierto prestigio social. Cuando terminó su *trivium* en Mansfeld, Martín pasó a Magdeburgo para iniciar estudios segundos que concluyó en Eisenach. A los 18 años entró en la Universidad de Erfurt y se graduó de bachiller en 1502. En la misma universidad comenzó el magisterio y lo concluyó tres años más tarde, en 1505. Su propósito era estudiar el derecho, pero, repentinamente, ingresó en un convento de agustinos.

Sobre su entrada en religión existe una copiosa literatura. Cada autor ha dado una interpretación más o menos ingeniosa del caso. En el prefacio de su libro *De votis monasticis* Lutero afirma que sorprendido por una tormenta el día 2 de julio de 1502 y "rodeado por el terror y la angustia de una muerte súbita, hice un voto forzado y no libre".

Con esta confesión quiso, cuando ya había abandonado los hábitos, justificar una decisión tan comprometedora. En una de las conversaciones de sobremesa del año 1539 insistía: "Me hice monje por la violencia y contra la voluntad de mi padre, de mi madre, de Dios y del diablo... Hice un voto para salvarme."

En la correspondencia escrita durante su permanencia en el monasterio no hay referencia explícita a su falta de vocación. Todo hace suponer el comportamiento correcto de un monje fiel a los principios de la fe y observante estricto de las reglas de su orden.

Durante el año 1507 fue consagrado sacerdote y al año siguiente enviado a Wittenberg, pequeña población de mil habitantes, para enseñar la *Ética* de Aristóteles en su universidad. Allí continuó sus estudios teológicos y se aficionó a la Sagrada Escritura y alcanzó un buen conocimiento en las lenguas hebrea y griega.

Ningún testimonio escrito durante esa época hace sospechar su futura ruptura con la Iglesia, ni traduce las angustias, los horrores y las penurias que años más tarde dijo haber pasado en el convento. Después de la minuciosa obra del padre Denifle sobre Lutero, no hay escritores, por luteranos que sean, capaces de insistir en la existencia de un pobre monje aplastado por las exigencias de una disciplina imposible. Desde 1505 a 1520 fue un agustino entre otros y, aunque sus condiciones personales le conferían un lugar destacado, no aparece todavía la fisonomía del heresiarca.

Los observadores de su sensibilidad religiosa advierten una marcada predisposición a huir de la aridez

espiritual y, en compensación, a buscar en la gracia consuelos sensibles. Por ese tiempo hizo su famoso viaje a Italia, del que luego extraería copiosos testimonios para justificar sus vituperios. Contemporáneamente al suceso, no existen pruebas de esa mala impresión producida por Roma.

Promovido al grado de doctor en teología, es designado prior del convento de Wittenberg en 1512. Desde hacía cuatro años estaba bajo la influencia del vicario general de los agustinos en Alemania. A su pedido había desarrollado el curso de *Ética* aristotélica. A partir del momento en que se hizo cargo del priorato, dio un curso sobre los salmos y otro sobre la *Epístola a los Romanos.*

Lucien Febvre, en su *Martín Lutero, un destino,* asegura que desde su viaje a Roma era un luterano *avant la lettre.* Esta opinión del sagaz crítico tropieza con la ausencia de todo testimonio; los escritos luteranos de esa época no la corroboran. Sin lugar a dudas, Lutero fue siempre Lutero. El intríngulis psicológico que lo llevó a plantear su principio de "la salvación por la fe", estaría en su alma tan presente como estuvo algunos años más tarde. Pero los autores protestantes y liberales quieren que Lutero se haya escandalizado en Roma hasta el punto de convertir la corrupción de la curia romana en la causa principal de su ruptura.

Para comprobar la decadencia de las costumbres eclesiásticas no tenía necesidad de viajar a Roma. Alemania era uno de los lugares más privilegiados. Bastaba leer el *Elogio de la locura* de Erasmo para comprender que en materia de abusos Roma no había inventado nada. La causa de la separación de Lutero es otra: habrá que buscarla en su alma, no en las circunstancias exteriores más o menos invariables desde que el mundo es mundo y el hombre está arrastrado por la concupiscencia.

Febvre trata de encontrar la pista en las influencias intelectuales. Examina los autores leídos por Lutero en

sus años de aprendizaje. Se detiene en la figura de Gabriel Biel, introductor del occamismo en Alemania. ¿Qué pudo hallar Lutero en Biel para cambiar el rumbo de su disposición espiritual? Dos teorías, arguye Febvre. El pecado ha introducido el desorden en los apetitos sensibles; la inteligencia y la voluntad, sede del amor, sólo pueden cumplir una obra redentora si no se someten a la presión de la sensibilidad. El hombre puede amar a Dios por encima de todas las cosas sin que el pecado pueda apartarlo de esa meta. Biel, inspirado por Occam, acentuaba la omnipotencia divina hasta la arbitrariedad: Dios puede querer que un pecado sea una buena acción.

Comenta Febvre: "Dios no tiene que castigar o recompensar en el hombre ni faltas propias ni méritos personales." Y añade un par de páginas más adelante: "esa doctrina que alternativamente exaltaba el poder de la voluntad humana y luego la humillaba gruñendo ante la insondable omnipotencia de Dios, ponía en tensión las fuerzas de la esperanza del monje para destruirlas mejor y dejarlas exangües en la impotencia trágica de su debilidad".

Febvre cree, contra la opinión de Denifle, que aunque Lutero hubiera conocido mejor la escolástica medieval y leído con asiduidad los libros de Santo Tomás, de San Buenaventura o de Egidio Romano, hubiese insistido en su desesperación.

¿Por qué? Porque sólo contaba para él su experiencia íntima y personal, eso que hoy se llama la vivencia religiosa.

"No era de doctrina, sino de vida espiritual, de paz interior, de certidumbre liberadora, de quietud en Dios, de lo que estaba ávido apasionadamente. La enseñanza recibida la tomaba como se la daban, pero sólo asimilaba lo que convenía a su temperamento y rechazaba el resto violentamente."

Febvre es un hombre libre de cualquier adhesión a una dogmática determinada y ve en Lutero el abuelo

venerable de quienes cultivan un cristianismo a su manera, sin importunarse demasiado por poner en armonía la cabeza con el corazón. Les basta sentir el desborde de un alma ávida de infinito, para oír el paso de Dios en el viento de la tarde, como Adán en el Edén.

Lutero y la psiquiatría

Roland Dalbiez, en un libro publicado por Téqui en 1974, *L'angoisse de Luther*, trata de explicar el problema personal de Lutero mediante un examen psiquiátrico de su angustia y luego estudia las relaciones entre ésta y los principios dogmáticos luteranos, en los que ve una respuesta a un problema psicopático.

"El objeto de mi libro está muy limitado", confiesa. "Me he propuesto exclusivamente tratar la psicogénesis del proceso de descatolización que se desarrolló en el alma de Lutero."

Descubre en el monje una angustia morbosa de culpabilidad, dependiente en primer lugar de su constitución y en seguida de la educación recibida en el medio familiar y en la escuela. Asegura que sus sufrimientos de escrupuloso fueron llevados al paroxismo por la doctrina teológica de la culpabilidad de la tentación natural enseñada por Pedro Lombardo y aceptada sin mayor crítica por la mayoría de los doctores escolásticos.

Exime a Lutero de la imputación, sostenida por Denifle, de un llamado irrefrenable a los placeres carnales. Hay en él algo más terrible: la íntima convicción de una culpabilidad inexcusable, por el solo hecho de tener inclinaciones apetitivas sensibles y, lo que es peor, este sentimiento está corroborado por la doctrina recibida en sus estudios.

Presa de una culpabilidad morbosa, Lutero se sin-

tió tentado por el suicidio. Escapó a la muerte convirtiendo su propia justificación en el objeto de su fe.

Concluye nuestro psicólogo: "Su doctrina tan original de la fe, absolutamente nueva por referencia a toda la tradición teológica, se impuso a su espíritu en virtud de un mecanismo incoercible de defensa vital, de un automatismo teleológico antisuicida. En un proceso de esta naturaleza no se puede hablar de libertad y de responsabilidad."

¿Tanto como para decir con el doctor Lamache que "Lutero era completamente irresponsable en el dominio religioso"?

A Dalbiez no parece importunarle ninguna duda. Aunque siente que su conclusión va a chocar a muchos amigos luteranos, no vacila en exponerla, luego de un minucioso rastreo de todos los antecedentes que puedan corroborarla.

No lo seguiremos en el desarrollo de su libro donde revela una profunda versación tanto en el terreno de la teología como de la psiquiatría. Nos limitaremos a señalar las articulaciones de su argumentación exponiendo las tres tesis principales de la doctrina luterana y la vinculación psicogenética que guardarían, según Dalbiez, con su temperamento y su neurosis.

En primer lugar, la culpabilidad necesaria apoyada en el concepto de nuestra corrupción radical. El hombre es siempre culpable y, aunque no se deleite en el consentimiento de sus apetitos desordenados, la sola tentación lo hace culpable. Para un escrupuloso fácilmente asediado por la angustia esta convicción es por sí sola una carga excesiva. Lutero lo dice cuando se ocupa del libre arbitrio: "Por lo demás, frente a Dios y a las cosas que conciernen a la salvación o a la condenación, el hombre no posee libre arbitrio. Es un cautivo, súbdito y siervo de la voluntad de Dios o de Satanás."

Si esto es así, solamente nos podemos salvar porque el sacrificio de Cristo en la cruz ha pagado todo el reato

de nuestra culpa. La justificación imputativa extrínseca nace como una lógica consecuencia de la culpa necesaria y personalmente inexpiable. Lutero afirma que "la obra humana buena, hecha con la mejor intención, es un pecado venial según la misericordia divina, pero un pecado mortal para el juicio de Dios".

De hecho un callejón sin salida para el hombre, a no mediar la divina gracia y hacer valer para nuestra justificación los méritos de Cristo.

Lutero sentía el espanto de una culpabilidad que ninguna obra personal podía calmar. Dalbiez recoge la confesión de su angustia y explica por ella la importancia psicológica que debió tener para su equilibrio anímico la fe especial.

"Cuando era monje", confesaba Lutero, "me sentía perdido en cuanto experimentaba la concupiscencia de la carne, es decir, un mal movimiento: sexualidad, cólera, odio, envidia, etc., contra uno de mis hermanos. Trataba por todos los medios de combatirla. Me confesaba diariamente... Pero no obtenía ningún resultado. La concupiscencia de la carne reaparecía siempre y no podía hallar paz. Estaba continuamente torturado por pensamientos de este tipo: has cometido tal y cual pecado, estás devorado por la envidia, la impaciencia. Es en vano que hayas entrado en religión y todos tus esfuerzos son inútiles."

¿Cómo salir de esta pesadilla? Mediante un mecanismo psicológico que lo llevó a descubrir el valor de eso que llamó la *fe especial.* En tanto creo en los dogmas que constituyen el acervo de la Revelación, mi fe es común o si se quiere general, porque objetivamente está determinada por afirmaciones impuestas a todos los creyentes. Pero cuando a pie firme y sin vacilación creo con seguridad en mi salvación personal, apoyado en los méritos de N. S. Jesucristo, tengo la fe especial, que es al mismo tiempo una esperanza y una certidumbre.

Me creo obligado a señalar –escribe Dalbiez– que desde el punto de vista metafísico interesa hacer notar que ante los ojos de Lutero la justificación existe, si uno cree de veras que ella existe. Todo el inmanentismo moderno discurre de este río turbio: ser es igual a ser creído. Lutero confirma esta verdad en sus resoluciones, comentario a la 7ª proposición: *Esse filius Dei est tam absconditus, cum appareat sibi esse hostis Dei, ut nisi credatur ita esse non possit esse.*

Para mayor seguridad nos asegura que "nadie puede ser justificado si no es por la fe. Es decir que es necesario creer con fe cierta que se está justificado y no dudar de ninguna manera que así se obtiene la gracia. Si se duda o no se tiene seguridad, no se está justificado, entonces se vomita la gracia".

La explicación de los salmos y las lecturas de las epístolas de Pablo, interpretadas a su manera, lo llevarán a descubrir la doctrina de la fe especial. Ockham lo había convencido de la inutilidad de la teología anterior y le había enseñado a desconfiar de las obras. Formado en la teología nominalista, y en parte reaccionando contra ella, halló su deleite en la frecuentación de San Agustín y San Pablo, pero prolijamente podados de cuanto no entrara en sus designios temperamentales.

La frase paulina: "el justo vive de la fe", le reveló la infinita misericordia de Dios y lo ilustró sobre el hecho místico que barrerá sus escrúpulos y le dará la paz interior: el sacrificio de Cristo cubre todos los pecados. Las obras de la ley con sus mortificaciones disciplinarias no sirven para santificar nuestras vidas.

Otras opiniones

Entre 1516 y 1517, nos revela uno de sus discípulos, Gunther, opone al catolicismo, denominado *religión de la ley*, su nueva concepción de la gracia. Fue un des-

cubrimiento genial y coincidía con el mismo Pablo de Tarso.

Hasta ese momento, los doctores de la Iglesia, como los viejos rabinos, se habían dedicado a comentar la ley y habían olvidado lamentablemente al Espíritu Santo. Lutero se sintió llamado a revelar a todos la buena nueva.

Moreau, encargado de estudiar la crisis del siglo XVI en la historia de la Iglesia de Fliche y Martin, explica brevemente la evolución de Lutero diciendo: "Como sus confesiones, sus penitencias, sus oraciones no le traían la paz ni el consuelo buscado, porque quería sentirse libre de sus pecados, sentirse en gracia con Dios, negó el valor de esas prácticas y se confió abandonadamente a la misericordia divina."

De esa época datan sus *Dictata super psalterium*, sin que se encuentre en ellos ninguna herejía formal, pero aparecen, aquí y allá, algunos denuestos contra las buenas obras que marcan su desesperación ascética y, en cierta medida, el deseo de abandonar una disciplina mortificante e inútil. Los antiguos fariseos le sirven de pretexto para levantar su voz contra los monjes observantes: "Ahora hay que combatir contra los hipócritas y los falsos hermanos que se engríen de su santidad a causa de sus observancias. Los pecados nos son remitidos, no por causa de nuestras obras, sino por la sola misericordia de Dios que no nos los imputa."

El párrafo está todavía en la ortodoxia. Nadie sostuvo en la Iglesia que las obras, por sí solas, salvaban. Pero nadie dudó de su valor.

Moreau piensa, de acuerdo con Grisar, que el punto de partida de la teología luterana está en la negación de la utilidad de las buenas obras y de toda práctica ascética. Lo demás viene por añadidura. No se precisa ser un adelantado en el camino de la unión con Dios para percibir los beneficios inmediatos del abandono.

El sentimiento de liberación experimentado por quien renuncia a un largo y fatigoso ascenso con la consoladora idea de que no conduce a ninguna parte es perfectamente comprensible y se entiende la cantidad de adeptos que este descubrimiento pudo tener y muy especialmente entre todos los sacerdotes de ánimo mediocre a quienes no tentaban los trabajos de la santidad.

La querella de las indulgencias

La predicación de las indulgencias completó el cuadro en donde Lutero había comenzado su obra revolucionaria. El papa León X hizo predicar en 1515 indulgencias especiales para sus súbditos alemanes. Era un medio para obtener dinero, anchamente usado por los eclesiásticos de la época y que este papa, tan emprendedor como fastuoso, precisaba para terminar sus obras romanas. Lutero dejó caer su opinión contra la medida en un sermón famoso pronunciado en 1516.

"Es temerario predicar que por las indulgencias son rescatadas las almas del purgatorio. Esto es absurdo y no se nos dice cómo podemos comprender tal afirmación. Por lo demás, el papa es cruel, si no concede gratuitamente a las pobres almas, eso que puede dar por un estipendio."

El papa abusaba de la candidez de los posibles penitentes que quizá creían poder arreglar sus cuentas con Dios mediante una limosna más o menos grande, pero Lutero confiaba también en la virginidad teológica de quienes oían sus sermones e ignoraban el sentido profundo de la doctrina sobre las indulgencias.

Como suele suceder en situaciones semejantes, apareció un delegado papal para predicar las indulgencias que parecía inventado por la facción antirromana, tanto era su ardor para juntar dinero y su falta asombrosa de conocimientos teológicos. Enfrentado con Lutero en

una discusión pública, fue fácilmente arrollado por la elocuencia del temible agustino. La protesta contra las indulgencias se convirtió en un asunto de interés nacional.

Poco después de esta discusión, Lutero escribió las noventa y cinco tesis y las clavó en la puerta del castillo de Wittenberg. Era un gesto audaz pero no inusual. Las tesis traían sus novedades luteranas pero no constituían un cuerpo de doctrina heterodoxa.

Lutero se había hecho oír en toda la cristiandad. El papa no ignoraba su existencia. Todavía era un monje bajo la disciplina eclesiástica, mas se advertía ya en su actitud una manifiesta voluntad de crear problemas. El papa lo convocó a comparecer en Roma, pero ante su negativa admitió una disputa con él en Leipzig. Como legado papal actuó el cardenal Tomás de Vio, una de las mentes más agudas del Sagrado Colegio y conocido entre los cultores de la escolástica con el nombre de *Cayetano* (*Gaetano*), porque era natural de Gaeta.

De esta disputa centrada sobre la primacía papal, nació la definición luterana de Iglesia: "Sociedad formada por la comunidad de los santos, esencialmente invisible y cuya cabeza es Cristo."

El año 1518 fue pródigo en acontecimientos. Murió el emperador Maximiliano y la corona cayó sobre la cabeza de su nieto Carlos I de España. El papa inició el proceso contra Lutero y lanzó la bula *Exsurge Domine* que Lutero quemó públicamente en la plaza de Wittenberg.

Carlos V en cuanto se hizo cargo de sus asuntos alemanes trató de combatir el movimiento religioso desatado "por ese frailecito", como solía decir restándole importancia. Pero los príncipes alemanes lo protegieron en los territorios bajo su mando. Lutero pudo eludir la acción del emperador. De esta época de persecuciones y amenazas data su estadía en uno de los cas-

tillos del elector de Sajonia, donde dio término a su traducción alemana de la Biblia y confirmó su separación definitiva de la Iglesia Católica. Cuando retornó a Wittenberg había encontrado su camino y desde ese momento se dedicará con ardor a predicar su buena noticia.

Lucien Febvre insiste en que Lutero estaba preocupado por la lucha para alcanzar la paz interior de acuerdo con un confiado abandono a la gracia. Se hace eco entusiasta de este descubrimiento y pone de relieve su carácter revolucionario, como si este adjetivo no sólo fuera una explicación sino también una justificación absolutoria.

Lutero convirtió su caso en una revolución, aunque en su fuero íntimo no tenía especial interés en conmover las bases religiosas de la sociedad. Diríamos que se vio forzado a ello por la convergencia determinante de varios factores. En primer lugar su propio temperamento, la presión de sus admiradores y el apoyo de los intereses comprometidos en la empresa y que tenían mucho que ganar en su lucha contra la Iglesia.

"Sustituir la religión tradicional por una religión completamente personal y que pusiera a la criatura directamente y sin intermediarios frente a su Dios. Sola, sin cortejos de méritos y obras, sin interposiciones parásitas ni de sacerdotes, ni de indulgencias adquiridas en este mundo y valederas en el otro, o de absoluciones liberadoras con respecto a Dios mismo, ¿no es esto a lo que debía atender en primer lugar el esfuerzo del reformador?" [39]

Una religión completamente personal tiene el inconveniente de no ser humana. Lutero, gran creyente en la presencia constante de Satanás, debió haber sabido que el Diablo fue el primero en practicarla. Lutero

[39] Lucien Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 70.

persistirá en los principios individualistas de su religión, pero cuando examine las interpretaciones, también muy personales, de otros seguidores, comenzará a gritar contra la anarquía y confiará, siempre con una epístola de Pablo en una mano, que la policía de los príncipes ponga orden en la ciudad. La verdadera doctrina luterana tratará de ser una síntesis de esta contradicción.

La teología reformada

Antes de estudiar las consecuencias políticas del pensamiento de Lutero, conviene observar un momento sus principios teológicos.

En este primer paso de armas la revolución ataca directamente a la fe y lo hace conforme al espíritu reinante en la época: exalta la aptitud del individuo como fuente exclusiva de verdad religiosa y amenaza a la organización eclesiástica en su cabeza. Se dice que la Iglesia se compone de todos aquellos que viven de la verdadera fe, la esperanza y el amor, de suerte que la esencia, la vida y la naturaleza de la cristiandad no es una asamblea, sino la reunión de los corazones en una misma fe. Esta comunión basta, por sí sola, para crear una verdadera cristiandad.

La dimensión objetiva y social de la Iglesia desaparece con la acentuación de sus aspectos subjetivos e individuales y surge esa suerte de cristiandad espiritual e interior. La Iglesia visible no es indispensable porque se trata de una institución humana y no divina. Lutero admitió el sacramento del bautismo y auspició la lectura de la Biblia para edificación de los fieles, pero tanto el sacramento como la predicación no fueron considerados en un principio signos externos de una Iglesia visible. Bucer y Calvino tratarán de que sí lo fueran y posteriormente los mismos luteranos lo aceptarán de ese modo para evitar la indisciplina.

La Iglesia invisible tiene sus ventajas. Es ubicua y se pliega a todas las formas que el heresiarca quiera darle. Strohl, que conocía la índole sentimental y ardiente de Lutero, confirma esta observación con la ingenua admiración del discípulo, pero sin disimular el carácter emotivo de esa vaga comunidad.

"Cada vez que subía al púlpito se establecía entre él y una parte del público un contacto espiritual que lo emocionaba... Lutero sentía la *élite* de su pueblo con él. El eco despertado por su voz en toda Europa... lo conmovía... así Lutero se sentía en comunión espiritual con todos aquellos a quienes había tocado el Evangelio. Se sentía transportado por sus plegarias. Día a día su seguridad se afirmaba y nada podía separarlo de esa Iglesia invisible expandida por toda la tierra y de la cual hablaba la Biblia y cuya realidad se convirtió para él en un hecho de experiencia cierta."

A esta Iglesia alimentada con la fe y la sensibilidad de sus creyentes correspondía un sacerdocio tan vago, universal e indiscernible como ella misma.

"Se ha inventado que el papa, los obispos y los sacerdotes", decía Lutero, "junto con la gente de los monasterios sean llamados *estado eclesiástico*, mientras los príncipes, los señores, los artesanos y los paisanos se llaman *estado laico*."

"Es una vana sutileza", añadía, "y una hermosa hipocresía. Nadie debe dejarse intimidar por esta distinción. La razón es muy simple: todos los cristianos pertenecen verdaderamente al *estado eclesiástico*. No existe entre ellos ninguna diferencia a no ser funcional... Son el bautismo, el Evangelio y la fe los que forman el estado eclesiástico y por ende el pueblo cristiano."

Para reafirmar su prédica con una oportuna cita escrituraria añadía: "Todos hemos sido consagrados sacerdotes por el bautismo como lo afirma Pedro en su primera epístola, II, 9: 'Sois un sacerdocio real y una

realeza sacerdotal', y lo confirma el *Apocalipsis*, V, 10: 'Has hecho de nosotros, por la efusión de tu sangre, sacerdotes y reyes'."

Como se trataba de reclamar para todos el sacerdocio universal, con el sano propósito de terminar con el sacerdocio positivo, no se reclamó también la realeza como parecía autorizarlo la Escritura. Los anabaptistas lo harán a su debido tiempo y con las armas en la mano. Lutero, muy respetuoso del poder político, se negó a una interpretación al pie de la letra de esta segunda consecuencia y se contentó con la primera.

Supo detenerse cautamente en los umbrales del poder y consideró que siendo todos obispos y sacerdotes convendría que las prerrogativas eclesiásticas más elevadas fueran ejercidas por aquellos que tenían en sus manos el poder civil para evitar escisiones anárquicas. El sacerdocio universal no impide la existencia de ministerios especializados, pero cuyo carácter funcional no está determinado y sellado por un nuevo sacramento.

La comunidad cristiana elige sus ministros y éstos cumplen con sus funciones en tanto responden a las exigencias de la comunidad. Si así no lo hicieren, cesan en sus cargos y retornan a su condición de simples laicos. Las autoridades temporales se reservan el derecho de intervenir en el ejercicio de tales ministerios.

"Es conveniente", aconsejaba Lutero, "dejar que el poder temporal cristiano actúe libremente y sin trabas, sin inculparlo porque se las tome con el papa, el obispo o el sacerdote. Que el culpable padezca. Lo que el derecho canónico dice a este respecto [se refiere a las prerrogativas del fuero eclesiástico] es pura invención romana. San Pablo habla así a todos los cristianos: 'Toda alma [pienso también en la del papa] debe estar sometida a la autoridad, porque no en vano lleva la espada y es por la espada por la que sirve a Dios, para castigo de los malos y gloria de los buenos'."

Confirma la autoridad de Pablo con una cita de la primera carta de Pedro, donde dice: "Estad sometidos a todas las instituciones de los hombres, por el amor de Dios que así lo quiere."[40]

Y agrega afinando la puntería contra el sumo pontífice: "El mismo Pedro predijo que llegaría el día en que se despreciaría toda autoridad terrena, como sucedió con el advenimiento del derecho canónico."

Una Iglesia esencialmente invisible, pero visiblemente sometida al poder temporal, tiene muchas probabilidades de convertirse en instrumento de esas mismas autoridades. Lutero confiaba en la Biblia y en la buena interpretación que podían hacer de ella los auténticos creyentes, para eludir esta posible contingencia.

Los príncipes y los grandes señores no suelen ser cristianos fáciles de manejar, mas Lutero no era tan ingenuo para no prever las consecuencias de una ingerencia nada santa del poder temporal en los asuntos espirituales. Pero si temió la intemperancia del poder, la anarquía anabaptista lo había aleccionado muy bien sobre los estragos que podían esperarse de muchedumbres enloquecidas por predicadores delirantes. Entre ambos extremos, prefirió los inconvenientes que podían provenir de los poderes constituidos.

En sus *Conversaciones de sobremesa* solía decir con más libertad que en sus escritos que "los príncipes son del mundo, y el mundo es enemigo de Dios, así viven según el mundo y contra la ley de Dios, pero sirven a Dios de verdugos para castigar a los malvados. Place a su *Divina Majestad* que llamemos *clementes señores* a sus verdugos, que nos prosternemos a sus pies y seamos sus súbditos humildes".

Con cuánto resentimiento reconoce esa primacía y en el fondo de su corazón cómo lamenta ese estado de cosas atribuible, definitivamente, a nuestra naturaleza

[40] *I Pedro,* II, 13.

enferma. Solía decir para desquitarse de su sumisión, con todo el verdor de su lengua incomparable: "No escapa a nuestro Señor que los perros mean y cagan en todos los rincones, y los tolera, pero cuando comience su ronda, su cólera no tendrá medida."

Se refería, sin duda, al castigo que Dios reserva a los príncipes abusadores. Como en cierta medida todos lo eran un poco según la ocasión, Lutero no disimulaba el regocijo de una satisfacción póstuma a tanta humildad impuesta por la fuerza.

El gran reformador no podía escribir ni hablar sin comprometer su genio colérico. Pronto era llevado a la polémica. Es, posiblemente, uno de los más grandes polemistas de su siglo. A propósito de cualquier tema, por apostólico que fuera, escribía un panfleto cuyo solo título era una declaración de guerra. Sobre los sacramentos impartidos por la Iglesia de Roma, escribió un libelo intitulado *De captivitate babylonica praeludium.*

El contenido no era menos belicoso: la verdadera Iglesia sufría la cautividad romana y los papistas, para quitarle su fuerza espiritual, habían tomado en sus manos la impartición de todos los sacramentos. El sacramento corresponde a los sacerdotes, es cierto, pero como todos somos sacerdotes, Lutero no ve el motivo ni la razón por la cual una agrupación autoselecta se arrogue el derecho exclusivo de impartirlos ella.

La doctrina luterana sobre los sacramentos nunca fue muy clara. Se necesitó el advenimiento de Calvino para que los protestantes tuvieran una dogmática coherente. El heresiarca ginebrino los convirtió de medios efectivos, transportadores de la gracia divina *ex opere operato*, en modestos signos de la gracia. Lutero había dejado vagar su pensamiento entre uno y otro significado sin que sus fórmulas permitieran obtener una idea precisa.

Todo en la actitud de Lutero confirma la opinión de Lucien Febvre, cuando nos asegura que en ningún

momento trató de organizar una Iglesia. A fuerza de insistencia le sacaron algunos esbozos de programación o esquemas de orden. La Iglesia visible era asunto del Estado. Lutero nunca tuvo la intención de convertir a Wittenberg en una nueva Roma. Su verdadera *trouvaille*, lo que realmente comprometió su genio religioso, fue el tema de la relación del alma con Dios a través de la palabra revelada en la Escritura.

En este sentido fue un verdadero liberador. Su obra puede inscribirse, pese a sus actitudes autoritarias, en la línea espiritual de la Revolución. Liberó al espíritu occidental de la Iglesia Católica, y ésta, aunque parezca una conclusión pedestre, se compadecía con la inclinación de la burguesía a provocar un cambio moral capaz de liberarla de esa ética para pobres que constituye el núcleo de la doctrina católica.

"Lo que se pone en tela de juicio", arguye Febvre, "es la vieja mentalidad artesanal de la Edad Media. Oficios hechos sin duda para alimentar su hombre, pero que no incluían ningún beneficio fuera del que permite vivir al productor. La noción del justo precio mantenido por los magistrados, favorecía únicamente el interés del consumidor."

Sería un abuso pensar que Lutero auspició conscientemente el advenimiento del capitalismo o del espíritu capitalista, pero la burguesía alemana anhelaba un cambio moral capaz de ponerla de acuerdo con las realidades económicas de su tiempo. La rebelión luterana favoreció el cumplimiento de este deseo.

Capítulo XII: *Lutero y los príncipes de este mundo*

El llamado de los príncipes

Hablar de las ideas políticas de Lutero es un abuso de lenguaje. En honor a la verdad, sólo podemos mencionar sus actitudes políticas. Su preocupación principal, si nos atenemos a los datos aportados por Roland Dalbiez, fue solucionar un problema interior que hizo imposible su permanencia en el seno de la Iglesia Católica. Su eclesiología es el signo cabal de su imposibilidad de concebir una Iglesia. "No hay una sílaba en toda la Sagrada Escritura que diga que la Iglesia Romana ha sido ordenada por Dios." Lo único que Dios ha querido como Iglesia es la unión, en cada localidad, de todos los cristianos para oír la Palabra Divina y en todo caso para realizar las prácticas bautismales, pues "así como la lluvia y la nieve, una vez descendidas de los cielos, vuelven luego de haber fecundado la tierra... Mi palabra –dice el Eterno– vuelve a Mí con su efecto".

Algunos príncipes alemanes, seguidores atentos de la prédica de Lutero, le hicieron llegar su adhesión y

al mismo tiempo lo animaron a emprender una lucha armada contra el Imperio. En su escrito *A la nobleza cristiana de la nación alemana* Lutero se hace eco entusiasta del apoyo de los nobles, pero se rehúsa a una sublevación armada contra la autoridad constituida. Su lucha se limita al plano de lo eclesiástico. Cuando entra en el terreno político, lo hace con el respeto de un observante lector de la *Epístola a los romanos* frente al orden querido por el Señor.

"Revolucionario en su eclesiología", afirma Emile Léonard, "se mostraba conservador en su actitud política y social. Al contrario de la Iglesia, el Estado era para él de institución divina, lo que entrañaba la necesidad de la obediencia, conforme a la *Epístola a los romanos*, XIII, 1-7."

Federico de Sajonia lo defendió de la justicia de Carlos V y el emperador no tuvo más remedio que transigir con la libertad de ese "frailecito", para no desatar la guerra civil, cuya salida no podía preverse. El retiro de Lutero en uno de los castillos de Federico obedeció a razones de seguridad. El príncipe no confiaba demasiado en la neutralidad del emperador con respecto a su protegido.

El retorno de Lutero a Wittenberg se hizo bajo el signo de los desórdenes desatados por sus discípulos Carlstadt y Munzer y el reformador debió apelar a todas sus aptitudes oratorias para que sus propios seguidores dejaran de acosar a los fieles de la Iglesia tradicional. En esta oportunidad escribió su tratado *De la autoridad temporal y de la obediencia que le es debida*, con el propósito evidente de combatir los desmanes ocasionados por el ala izquierda de sus pedisecuos. La rebelión paisana fue sofocada por los príncipes en total acuerdo con la prédica de Lutero. Éste temía que sus partidarios no distinguieran con claridad las cuestiones religiosas de sus implicaciones temporales.

Federico de Sajonia fue de todos los príncipes alemanes, el primero que siguió y protegió al heresiarca. Su hermano Juan y su sobrino Juan Federico continuaron la tradición iniciada. Es de suponer que a las razones puramente políticas del mayor, hayan sumado una cierta cantidad de convicción religiosa.

Felipe, landgrave de Hesse, se convirtió a la religión reformada en 1524 y fue uno de los adeptos más decididos, aunque no de los más dóciles a la influencia espiritual del reformador. Muchas ciudades del sur, especialmente aquellas que habían tenido ruidosos pleitos con los obispos, se unieron a la Reforma. Breslau, Erfurt, Magdeburgo, Bremen y Hamburgo dieron su adhesión al nuevo credo y Lutero debió enviar sus teólogos predicadores para mantener una cierta unidad en el movimiento.

Carlos V había declarado a Lutero fuera de ley y cuando en 1522 dejó Alemania encargó a su hermano Fernando de Austria la tarea de combatir la herejía con el mayor vigor. Fernando no pudo cumplir con el mandato porque se vio obligado a defender las fronteras orientales contra el ataque turco a los territorios de Hungría y Bohemia.

Las guerras contra Francisco I de Francia, el saqueo de Roma por las tropas alemanas y españolas bajo la conducción del condestable de Borbón y los peligrosos piratas turcos en todos los mares que bañaban las costas meridionales de Europa, mantuvieron a Carlos V sobre la brecha, sin un momento de respiro para atender la cuestión alemana. Cuando firmó la paz con Francisco I y con el papa, pudo volver sus ojos hacia los países germanos. La ruptura con la Iglesia Romana era ya un hecho consumado y el emperador no tuvo más remedio que reconocerlo.

Lutero, pese a sus repugnancias por el cargo, debió convertirse en una especie de papa para evitar la anar-

quía. Contra todos sus principios, aceptó una cierta organización y, como no conocía otra que la tradicional, instituyó una misa alemana, transformando el sacrificio místico de Cristo en una ceremonia de recordación y adoración, apoyada por los cánticos entonados por toda la concurrencia.

Para instrucción de los fieles escribió un par de catecismos que se hicieron famosos por la simplicidad de sus fórmulas y la preocupación por ordenar la vida familiar e inculcar el respeto a las autoridades.

En 1525 Lutero contrajo enlace con una antigua monja, Catalina Bora, e impuso a sus pastores la obligación de romper un celibato declarado contrario a la naturaleza.

La Reforma se expandió por el norte y llegó hasta los países bálticos y escandinavos gracias a la ayuda del duque Carlos de Munsterberg en Silesia y del gran maestre de los Caballeros de la Orden Teutónica, Alberto de Brandeburgo. Este príncipe fue convertido al luteranismo por Andrés Hosemann, llamado comúnmente Osiander. Secularizó su orden y se convirtió en duque de Prusia.

Cristián II de Dinamarca aceptó la Reforma. Bajo su reinado y el de su descendiente Cristián III, el luteranismo se impuso como religión de la corona danesonoruega. El rey de Suecia, Gustavo Vasa, aunque también protestante, conservó en su país ciertas formas católicas que le impidieron caer en el cesaropapismo de su vecino Cristián III de Dinamarca.

Francisco I de Francia, todavía bajo la influencia de su hermana Margarita de Angulema, coqueteó con la idea de hacerse protestante. Su sentido de las conveniencias políticas lo detuvo, pero, conservándose católico para el pueblo francés, su rivalidad con Carlos V lo convirtió en el apoyo más serio de los protestantes alemanes.

El concordato con la Santa Sede redactado por el canciller de Francisco I, Antoine Duprat, ponía en las manos del rey francés la conducción de los asuntos eclesiásticos en su propio país. Esta situación detuvo al rey en sus devaneos protestantes, pero mantuvo con los príncipes alemanes una relación que le permitió desarrollar su doble política religiosa, en perfecta consonancia con su incredulidad manifiesta y un sentido de los negocios por encima de cualquier confesión.

La Liga de Esmalcalda, organizada por Felipe de Hesse, fue protegida por Francisco a partir de 1532 y como primera medida se obtuvo que el ducado de Wurtemberg pasara a manos de un príncipe protestante y que Fernando de Austria, asediado por los turcos, reconociera a los luteranos el derecho de practicar libremente su religión.

El propósito del emperador y del papa Pablo III fue lograr la integración de los protestantes al seno de la Iglesia mediante una convocatoria a un concilio general. Los reformados contestaron con los Artículos de Esmalcalda, donde refirmaban su fe contra toda posible transigencia.

Lutero y la anarquía anabaptista

Alemania era una nación sin unidad política, habitada por una raza fuerte y dueña de ciudades opulentas y terrenos bien trabajados. Pero la carencia de un gobierno central hacía que todos sus esfuerzos se perdieran en el desencuentro de los intereses. El Imperio sobrevivía como recuerdo y económicamente dependía de las dietas que se negaban, con tenacidad provinciana, a favorecer una política de volumen internacional. Los príncipes, aislados en sus territorios, se dedicaban de lleno a empresas locales sin proyección continental.

En la región del Palatinado, en Wurtemberg, en Baviera y en Hesse se notaban movimientos tendientes a reclamar un lugar importante en el concierto de las naciones occidentales y junto a estos reclamos se consolidaba la fortuna de las familias destinadas a llenar con su acción los futuros acontecimientos.

Con los principados, nominalmente dependientes del emperador, existían ciudades poderosas gobernadas por príncipes ambiciosos y dominadas económicamente por una burguesía dedicada a un activo comercio. Pululaban también los barones semibandidos que campeaban por sus fueros y hacían la guerra a cualquiera, dando al panorama alemán un toque pintoresco de demencia anárquica.

Lutero liberó al individualismo germánico de la disciplina impuesta por la Iglesia e indirectamente favoreció el impulso económico de una burguesía comercial que hallaba en el orden católico serias dificultades para su libro desarrollo. Los desórdenes provocados por las prédicas anabaptistas obligaron a Lutero a pronunciarse decididamente sobre estos problemas y fortalecer la autoridad del Estado como medio indispensable para que la religión no se convirtiera en motivo de guerra civil permanente.

Los anabaptistas se convirtieron en la *bestia negra* de Lutero, porque tuvieron la osadía de llevar hasta sus últimas consecuencias su prédica libertaria, poniéndolo en la violenta situación de tener que argumentar contra sus propios principios. Para Lutero una contradicción no significaba mucho, y su respeto por la lógica no parece haber sido muy grande, si recordamos algunas de sus expresiones favoritas sobre el asunto.

En la rebelión anabaptista rechazaba fundamentalmente su pretextos religiosos. El Evangelio condena la rebeldía. No son pocos los denuestos a que se hacen acreedores quienes suponen encontrar en su predicación mo-

tivos para levantarse contra las autoridades. En una carta dirigida a los nobles alemanes, es claro y terminante aunque no da lugar en sus afirmaciones para que entre una pizca de caridad.

"Por todas estas razones, queridos señores, desataos, salvadnos, ayudadnos, tened piedad de nosotros. Exterminad, degollad y el que tenga poder para ello actúe."

Olvida un poco su teología cuando exclama: "Vivimos tiempos tan extraordinarios, que un príncipe puede merecer el cielo derramando sangre mucho más fácilmente que otro rezando."

Es volver por el valor de las obras en un contexto menos evangélico que el esgrimido por el más violento predicador de cruzadas. En las *Conversaciones de sobremesa* se nos cuenta de alguien que preguntó a Lutero si era lícito matar a los anabaptistas y recibió esta respuesta del maestro: "Existen dos especies de anabaptistas. A la primera, pertenecen los rebeldes endurecidos, cuya enseñanza combate toda autoridad: a éstos es lícito que un príncipe los someta a juicio y los condene a muerte; en cuanto a los otros fanáticos que profesan ideas insensatas y extrañas, el exilio es, con frecuencia, un castigo suficiente."

El triunfo de las revoluciones burguesas nos ha acostumbrado a una adulteración constante de la historia. Entre otras falsedades se nos ha enseñado que la Iglesia Católica sostuvo alguna vez algo denominado el *derecho divino de los reyes.* Lucien Febvre, muy poco amigo de la tradición eclesiástica romana, asegura que fue Lutero, y sólo él, "el primero que ha legitimado verdaderamente, que ha fundado plenamente en Dios, el poder absoluto de los príncipes".

El mismo Lutero lo veía así, cuando en 1525 escribió con orgullo: "Nuestra enseñanza ha dado a la soberanía secular la plenitud de su derecho y de su poder, y ha realizado así lo que los papas no han hecho ni han querido hacer nunca."

Añade con mayor énfasis: "Desde los tiempos apostólicos, no hay un doctor, ni un teólogo, ni un jurista que con tanta maestría y claridad como yo lo he hecho por la gracia de Dios, haya acentuado en sus fundamentos, instruido en sus derechos, hecho plenamente confiada en sí misma la conciencia del orden secular."[41]

En el fondo era una compensación. Destruido el derecho divino de la Iglesia, se debía apuntalar el poder político convirtiéndolo en una suerte de autoridad religiosa.

Las sucesivas fases del progreso revolucionario nos acostumbrarán al ejercicio de esta dialéctica: la destrucción de un principio de autoridad auténtico, fundado en las exigencias naturales o sobrenaturales del orden social, crea la necesidad de reemplazarlo por otro que el hombre fabrica para el caso. El criterio para percibir la diferencia entre una autoridad verdadera y otra falsa, debe apoyarse en la vida interior. La verdadera autoridad tiene su trono en la conciencia e impone orden en la economía íntima de las pasiones. La falsa autoridad es siempre exterior y sólo puede obligar por la presión de la fuerza. La espada sirve para castigar al transgresor y con ello cumple su cometido en la conservación de la justicia, pero no puede hacer que ésta reine en el dinamismo moral del sujeto.

Lutero advirtió la diferencia, pero como su pensamiento no procedía conforme a distinciones sutiles, consideró todo el orden jurídico como un dispositivo destinado a castigar al transgresor. Era una vieja idea sostenida por los Padres de la Iglesia y en algunas oportunidades por el mismo Agustín: las instituciones políticas son la consecuencia del pecado. El axioma cobra en Lutero la fuerza y la rigidez de su temperamento.

41 Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 249.

El cristiano y la ley civil

Los verdaderos cristianos no necesitan leyes: "Comprendes que esa gente no tiene necesidad de ninguna espada, ni de ningún derecho temporal. Y si el mundo entero estuviese compuesto por verdaderos cristianos, es decir por hombres justos y creyentes, no habría necesidad de ningún príncipe, rey o señor. A qué podrían servir para quienes poseyendo el Espíritu Santo en sus corazones, son instruidos y promovidos por Él para no hacer daño a nadie, para amar a todo el mundo y soportar gustosa y alegremente la injusticia y hasta la muerte."

Resulta difícil seguir las ideas de Lutero. Por una parte acentúa con rigor la corrupción de nuestra naturaleza, hasta el punto de que todas las obras son condenadas porque emanan de una fuente que sólo puede producir pestilencia. Por otra parte, parece admitir la existencia de una vida santa y sin detrimentos provocados por el pecado.

Su referencia a un mundo habitado por hombres en estado de gracia era una pura hipótesis. No debió tener para él ninguna importancia. La realidad cruel era el desorden de las pasiones introducido por el pecado y la necesidad de reprimirlas violentamente por la coacción policial.

El fundamento de esta autoridad secular nace, de acuerdo con la opinión de Mesnard, de una abusiva interpretación de la *Epístola a los romanos* y de una extensión, no menos arbitraria, de la ley mosaica a todo orden jurídico posible. El texto donde San Pablo dice a Timoteo: *La ley no es para el justo, sino para el injusto,* Lutero lo convierte en principio universal del derecho, como si todo el orden jurídico se limitara al derecho penal.

"¿Y esto por qué?", se pregunta Mesnard. "Porque el justo se exige y hace más de lo establecido por el dere-

cho positivo. Pero los injustos no hacen nada justo, por eso tienen necesidad de derecho, para que se les enseñe a obrar bien por la coacción y la violencia."

Trató de ilustrar esta idea con un ejemplo: "Un buen árbol no tiene necesidad para dar buenos frutos de doctrina o de código, procede de su naturaleza dar sin código ni doctrina los frutos de su especie. Sería obra de locos hacer para el manzano un libro lleno de leyes y de derecho para enseñarle a dar manzanas y no ciruelas."

Mesnard ríe de la comparación. No entiende de qué modo un código y una doctrina podrían enseñar al mal manzano a dar buenas manzanas. Tampoco lo entiendo, pero puesto en la necesidad de comprender a Lutero y sus comparaciones, se me ocurre que en la ocasión hablaba para parroquianos un poco lentos y ciertos argumentos *ad hominem* tienen valor según la circunstancia. Por desdicha no limitó sus pretensiones a exponer para uso del pueblo, una serie de ideas más o menos claras sobre cuestiones religiosas. Fue un revolucionario. Sus continuadores quieren que haya dado las bases de una concepción del mundo y del hombre destinada a modificar los cimientos del viejo edificio cristiano para adaptarlo mejor a las exigencias del momento.

Probablemente sea así, pero la revolución luterana, como hará notar Marx a propósito de la ideología alemana en general, se limitó al orden de lo espiritual. La vida social debía ser mantenida a la fuerza en los quicios de una disciplina autoritaria, porque los hombres justos, alimentados con la miel del Evangelio y puestos por encima de toda legalidad positiva, no existen.

"Como ningún hombre es por naturaleza ni cristiano, ni piadoso, sino todos pecadores y malvados, Dios les prohíbe a todos por la ley proyectar hacia afuera su maldad y sus obras inspiradas por la malicia."

Muy pocos, gracias a la misericordia divina, superan las desastrosas consecuencias del pecado, pero son tan

escasos y es tan precaria su situación en un mundo devorado por la concupiscencia, que es imprescindible una legislación severa para librarlos de mayores males.

"Los buenos y los malos están mezclados de tal manera, aun entre los cristianos nominales, que abolir la coacción legal sería quitar sus trabas a las bestias salvajes y dejar abandonados a los apacibles corderos. Ya se vio algo de esto con los profetas de Zwickau: Así los malos profanarán bajo el nombre de cristianos la libertad evangélica y darán libre curso a su malicia, recusando como cristianos toda ley y toda espada, como lo han hecho hoy algunos locos furiosos."

El Reino de Dios ha sido ofrecido a los hombres de buena voluntad y supone un ingreso libre. El reino de este mundo se impone a la fuerza y bajo la coacción de un derecho esencialmente punitivo. El primero es solamente para los predestinados; el segundo, para todos. El cristiano debe ponerse espontáneamente "bajo el gobierno de la espada, pagar impuestos, honrar la autoridad, servirla y prestarle apoyo. Si no se conduce así, no obra cristianamente, actúa contra el amor y da a los otros un ejemplo deplorable".

El cristiano y el oficio político

La lectura de algunos párrafos de este tenor puede hacer pensar que existe incompatibilidad insalvable entre la condición de cristiano y el oficio político. El verdadero cristiano, con los ojos puestos en la salvación eterna, no podrá ejercer el gobierno en las duras condiciones impuestas por el criterio luterano. Pero con la Biblia en una mano y el deseo de terminar con la anarquía en su voluntad, Lutero no cree conveniente dejar a los paganos el derecho de manejar la espada.

"Un cristiano es una persona para sí mismo, cree para sí mismo y para nadie más. Pero un señor y un prín-

cipe no es una persona para sí mismo, sino para los otros y para su servicio."

A simple vista un príncipe no podría, por definición, ser un cristiano, pero Lutero tratará de atenuar el cuño de su disyuntiva, admitiendo en la unidad de la persona una suerte de desdoblamiento, de tal modo que alguien pueda guardar su intimidad para Dios y entregarse plenamente al servicio de la comunidad en una acción tan poco evangélica como la de verdugo.

El pensamiento católico tradicional ponía el gobierno temporal bajo el magisterio de la Iglesia, a cuyos fines eternos estaba subordinado. Lutero separa categóricamente ambos dominios: mientras el príncipe cristiano se guía exclusivamente por la fe en el negocio de su salvación, en sus obras políticas obra como ejecutor de una ley implacable.

"En esta situación irás más lejos", escribe Lutero, "y me preguntarás si los verdugos, los gendarmes, los juristas, los abogados y sus gentes pueden ser cristianos y salvarse en su estado. Respuesta: Si el poder y la espada están al servicio de Dios, como ya he probado, todo cuanto sea necesario al poder para usar su espada está también al servicio de Dios. Será el caso de aquél que prende, persigue, masacra y degüella a los malos y por lo tanto protege a los buenos y por esta razón está disculpado y podrá salvar su alma."

Irrefrenable cuando hablaba, lo era también cuando escribía. Jamás se detiene en sus denuestos. Cuando ha tocado un tema capaz de encender su furor apocalíptico, la guerra, en toda su violencia, le parece un desenlace deseable para llevar la muerte y la ruina sobre quienes perturban el orden de la sociedad.

"Puesto que la espada ha sido instituida por Dios para castigar a los malos, proteger los piadosos y guardar la paz, es probar con bastante fuerza que Dios instituyó la guerra, el degüello y todo cuanto aportan las costum-

bres y las leyes bélicas. Y aunque no parezca que degollar y robar sea una obra de amor y un hombre ingenuo no vea en ella una ocupación cristiana, son en realidad obras del amor."

Melanchton solía quejarse amargamente de la facundia inexorable del maestro. Cuando éste abría la boca para hablar, temía la intemperancia de su lengua y el partido que sus adversarios podían sacar de sus excesos verbales.

Pero Lutero no solamente no podía callar, sino que transportado por el fuego de la inspiración amaba hasta tal punto su propia falta de medida que insistía una y otra vez en las mismas posiciones, para dejar bien en claro su actitud.

"Es porque Dios toma la espada hasta tal punto que la nombra su orden propio, y no quiere que se diga o se imagine que se trata de un descubrimiento o de una institución humana. Porque la mano que lleva esa espada y extermina, no es una mano humana sino divina. No es el hombre sino Dios quien cuelga, enroda, decapita, degüella y guerrea. Todo esto es de su resorte y de su jurisdicción. La guerra es un empleo divino en sí mismo y tan indispensable y útil para el mundo como beber y comer o cualquier otra cosa semejante."

Es una vieja costumbre revolucionaria delegar la responsabilidad de los actos especialmente crueles en alguna deidad de su Olimpo. Lutero, como iniciador de este uso, la atribuye directamente a Dios, y exime a los verdugos de tener que rendir cuenta de sus hazañas en el día del Juicio. Pero el poder político tiene sus límites en los fines señalados para su ejercicio: Hacer posible la vida cristiana y no atentar contra la libertad de conciencia del creyente.

"Querido señor", afirma en su tratado sobre la autoridad, "tengo el deber de obedeceros con mi cuerpo y con mis bienes. Mandadme en la medida de vuestro poder

terrestre y os obedeceré. Pero si se trata de abandonar mi fe y mis libros, no puedo obedeceros, porque entonces sois un tirano y superáis vuestros derechos."

En sus *Conversaciones de sobremesa* hay un texto donde trata de dar fundamento reflexivo a esta dualidad de las jurisdicciones entre lo temporal y lo espiritual y anticipa la famosa división mariteniana entre individuo y persona. Es raro que Maritain, en su ensayo sobre Lutero, no haya advertido esa coincidencia y especialmente cuando en ese trabajo establece por primera vez la distinción.

Decía Lutero: "Un cristiano reúne en sí dos personas, a saber, una persona civil o temporal y una creyente o espiritual. La persona espiritual o creyente puede sufrir y aguantar todo; no come ni bebe, ni engendra progenitura y no participa de ningún modo en las obras y sucesos del orden temporal. La persona civil o temporal está sometida a las leyes y derechos temporales y, como tal, la obediencia es para ella obligatoria y por eso necesita su propia protección y la defensa de los suyos conforme a lo que las leyes y el derecho le exigen."

San Agustín superó el maniqueísmo. Aunque persisten en su doctrina resabios de sus antiguas preferencias intelectuales, su combate permanente contra el dualismo fue indicio suficiente de su voluntad para vencerlo. Lutero toma de Agustín lo que quiere y, de acuerdo con su índole poco amiga de los distingos sutiles, exagera hasta la caricatura algunas enseñanzas del santo doctor de la Iglesia.

Esta distinción entre una persona angelical, entregada a la fe y a las obras de la misericordia, y otra carnal, sometida a las exigencias materiales del mundo, es decididamente maniquea. Maritain la elaboró a su modo y trató de usarla, como Lutero, con la intención de armonizar un orden práctico sin inspiración sobrenatural, con un orden religioso sin fundamento social.

Garantizada la neutralidad del gobierno en materia espiritual y salvada la naturaleza puramente personal de la fe, no estaba en el temperamento de Lutero dejar proliferar las herejías capaces de poner en tela de juicio su propia concepción de la verdadera Iglesia.

La herejía es asunto del espíritu. No puede destruírsela con el hierro, ni quemarla con el fuego o ahogarla con el agua.

"¡Qué se gana", exclamaba el propio Lutero, "cuando se refuerza la herejía del corazón, aunque se logre debilitarla en los labios condenándolos a la mentira!"

Esta frase es de 1523, cuando su herejía había sido puesta en entredicho por el gobierno del emperador. A partir de 1526, cuando se le impone la necesidad de pensar en una Iglesia establecida, comienza a comprender la proyección práctica de las posiciones espirituales y advierte la conveniencia de controlar el pensamiento mediante medidas de gobierno. El gobierno debe asegurar el orden social y el príncipe cristiano está obligado a confirmar la fe de sus hermanos y bregar para que se mantenga incólume.

La persistencia de los ritos católicos lo exaspera. No tarda en aconsejar a los príncipes la supresión de la misa, no tanto porque es una herejía, sino por el carácter sacrílego de sus intenciones. ¿No afirma la reiteración del sacrificio de Cristo, como si éste no se hubiera consumado de una vez para siempre? La coexistencia de diversos cultos en una misma ciudad es motivo de querellas entre sus habitantes y las autoridades deben evitarlo.

Fin de Lutero

Los historiadores protestantes acusaban a Felipe de Hesse, a Juan Federico de Sajonia y al dulce Melanchton de haber inspirado la política ruda y brutal de la Alemania protestante. Lutero no caía bajo este juicio lapidario. Con-

tra todo cuanto podría suponerse, tomando en cuenta sus expresiones favoritas, se reserva para él el oficio de amable componedor tan poco en consonancia con la formidable polémica llevada contra la Iglesia y cuya última manifestación fue un panfleto de su mejor cosecha, *Contra el papado romano*, que no auspiciaba precisamente un entendimiento.

Poco antes de morir aseguró a sus seguidores que el Concilio de Trento traería para ellos días calamitosos y que estuvieran espiritualmente preparados para soportarlos. Un viaje a Eisleben, su pueblo natal, terminó por agotar sus fuerzas. Allí murió el 18 de febrero de 1546. Bugenhagen dijo de él que nunca había tenido miedo y lo comparó con el ángel del *Apocalipsis*. Para una Iglesia que se negaba a beatificar a sus fieles, era bastante.

La batalla de Esmalcalda dio a Carlos V el triunfo sobre los príncipes alemanes reformados. Como la fecha del combate coincidió, poco más o menos, con las muertes de Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I de Francia, la Iglesia luterana quedó sin defensores y un poco a la merced del emperador católico. Éste impuso a todo el Imperio una ley de carácter provisional que restauraba el catolicismo, pero permitía el casamiento de los sacerdotes, la comunión bajo las dos especies y el respeto a las secularizaciones efectuadas.

Las ciudades del norte se resistieron. De algún modo concentraron en sí todo el espíritu de la Reforma, del que había de nacer la contraofensiva filosófica al pensamiento tradicional.

Junto a la posición firme y ruda de sajones y prusianos, los hombres de Wittenberg tuvieron debilidades indignas de su gran animador. La suerte quiso que estuvieran bajo el gobierno de Mauricio de Sajonia, muy poco interesado en cuestiones religiosas y que podía disfrutar a gusto de los bienes confiscados a la Iglesia Romana y cuya posesión y usufructo el emperador había

confirmado. Melanchton, poco aficionado a dar testimonios peligrosos, entró en conciliábulos con la Iglesia y redactó, con su estilo minucioso, un documento donde trataba de conciliar ambas doctrinas.

La salud en esa oportunidad vino de Magdeburgo, donde había hallado refugio la vieja indignación de Lutero en la persona del antiguo obispo de Naumburgo, Nicolás Amsdorf, y de un joven profesor de teología de origen dálmata, llamado Mateo Vlachtich. Desde esa ciudad lanzaron su anatema contra la vergüenza de los mamelucos de Wittenberg.

"La acrimonia de los escritos de esta pequeña tropa de exiliados", escribe Bezold, "mantuvo el fuego sagrado de la Reforma en esta ciudadela... se tenían por los instrumentos de la cólera divina destinados a destruir la idolatría y los idólatras. Pero también se oía entre ellos cantos alegres y gozosos, que debían ser agradables al corazón de todo alemán y que en medio de las pruebas del sitio y en la lucha por los bienes supremos del hombre, se burlaban del emperador, de Mauricio de Sajonia, de los españoles y de los monjes." [42]

El mismo autor, de confesión luterana, señala la mezcla de ambos fanatismos, el religioso y el nacional, en esa lucha que la ciudad de Magdeburgo sostuvo contra las tropas del emperador.

42 Bezold, *Histoire de la Réforme en Allemagne,* III, 2.

Capítulo XIII: *La formación de una Inglaterra nueva*

Los primeros pasos de Enrique VIII

Los ingleses del siglo XVI vieron con buenos ojos tanto las virtudes como los defectos del joven rey que se hacía cargo del trono en ese año del Señor de 1509. El resumen del reinado anterior era fundamentalmente bueno. Habiendo desaparecido con la muerte de Ricardo III el principal motivo de fricción, Enrique VII pudo gobernar sin grandes inconvenientes a un pueblo que sentía crecer, con la paz interior, un deseo inmenso de aprovechar el impulso económico de la época, para consolidar sus riquezas.

La tacañería proverbial del primero de los Tudor ayudó mucho en la tarea de restaurar la economía. El joven Enrique VIII pudo añadir a su prestancia varonil y a su gusto innato por el lujo, los millones amasados por su progenitor.

Sintetiza esta situación Leopoldo von Ranke en su *Historia de Inglaterra en los siglos XVI y XVII* diciendo que la corona recogida por Enrique VII en el campo de

batalla y preservada con gran diligencia entre los mayores peligros, la dejó a su hijo como posesión indiscutida, de tal modo que éste le sucedió sin oposición, situación sin precedentes desde hacía siglos.

El viejo rey, sin ser especialmente simpático, gobernó con tacto en las duras condiciones que le impuso el destino. Como siempre sucede en estos casos, la gente volcó sus esperanzas de una vida más holgada en el joven sucesor.

Enrique VIII es uno de esos caracteres especialmente hechos para agradar en la juventud, pero a quienes la madurez, en vez de mejorar, empeora. Buen mozo, franco y un poco extravagante, amaba los deportes y sobresalía en todas las actividades donde debía poner a prueba su agilidad y su fuerza. A todo esto unía una preparación intelectual excelente, y aunque su inteligencia no tenía nada de extraordinario, estaba lo bastante cultivada como para hacer un buen papel en un ambiente dado a las justas intelectuales. Giustiniani, embajador veneciano ante la corte de Enrique VIII en 1519, dejó del rey un retrato halagador que no contradice las noticias de sus primeros pasos en el gobierno.

"Su Majestad", escribía Giustiniani, "tiene veintinueve años y es extremadamente buen mozo. La naturaleza no puede haber hecho más por él. Es más buen mozo que ningún otro soberano de la cristiandad, bastante más que el rey de Francia. Hermoso de cara y con un cuerpo admirablemente proporcionado. Muy cumplido en su trato, es buen músico, compone bien y es un jinete sobresaliente. Habla bien el francés, el latín y el español. Muy religioso, suele escuchar tres misas diariamente cuando sale de caza y hasta cinco en otros días. Oye el oficio divino en la cámara de la reina."

Da otros detalles sobre los gustos personales del rey y sus aficiones. Estas prendas le dieron popularidad y aseguraban el curso de un reinado venturoso.

Catalina de Aragón era viuda del hermano mayor de Enrique VIII, Arturo, y el rey alegará más adelante su falta de gusto por consumar un matrimonio que le parecía incestuoso. Los intereses del reino prevalecieron sobre sus inclinaciones y el joven debió ceder ante los argumentos esgrimidos por sus consejeros. Una alianza con España suponía la posibilidad de hostilizar al viejo enemigo francés y proyectar sobre Europa una fuerza realmente temible. La *Santa Liga* nació de esta política y terminó de consolidar por un tiempo las buenas relaciones entre Inglaterra y España. El papa dio las dispensas necesarias para las nupcias y Catalina de Aragón certificó, con el seguro testimonio de varias matronas, que su unión matrimonial con el finado Arturo no había sido consumada. El arzobispo de Canterbury los casó solemnemente el tres de junio de 1509. Veinte días después fue coronado en medio de la alegría popular y en una seguidilla de fiestas que en aquellos felices tiempos, sin preocupaciones productivas, duró casi una semana.

Su primera medida de gobierno fue tan popular como su simpatía, porque hizo arrestar a sir Richard Empson y a Edmund Dudley que habían atraído sobre sus cabezas toda la rabia de una burguesía prolijamente exprimida. Los acusados probaron que habían obrado de acuerdo con las órdenes de Enrique VII, pero los reclamos de la justicia se perdieron ante las exigencias de la razón política y ambos ministros fueron ejecutados con gran alegría de la gente.

Existe un documento donde Enrique VIII jura respetar los derechos de la Iglesia de Inglaterra en vista a no perjudicar su propia jurisdicción real. Dejamos expresamente de lado su política exterior, totalmente en la línea de los intereses españoles y papales, para referirnos brevemente a la elección de Wolsey como primer ministro.

Este hábil político descendía de un rico comerciante inglés y recibió una educación esmerada, con el propósito de entrar en la Iglesia y realizar en ella su curso de honores. Nada le faltó a Wolsey para triunfar en un ambiente de intrigas e infidencias. Era instruido, conocía bien las leyes y sobresalía en el arte de explotar a su provecho las debilidades de los otros. Tenía notable aptitud para disimular sus propios defectos y, llegado el caso, hacerlos pasar por virtudes.

Enrique VIII confió totalmente en las condiciones de su ministro, pero se reservó siempre la posibilidad de hacer caer sobre su cabeza las consecuencias de cualquier error. Tenía para con sus servidores más inmediatos la fría indiferencia de un juez implacable y estaba dispuesto, en cualquier momento, a exigirles un severo rendimiento de cuentas.

El juicio de la historia, en lo que respecta a Wolsey, es duro. No se le perdona haber secundado la política exterior del rey, con el solo propósito de consolidar su propia situación halagando la vanidad del joven monarca. Según esta opinión, no habría sido avezado político como Richelieu o Mazarino, sino un gran intrigante, fundamentalmente preocupado por afianzar sus propias posiciones.

Enrique VIII quería lucirse y ningún escenario mejor que la Europa en armas para hacer brillar sus condiciones de joven gallardo y bien dispuesto para el ejercicio de la guerra. Francia le dio una oportunidad. Aunque su aventura costó muchos de los millones acumulados por su padre, Enrique VIII tuvo su expedición bélica y algunos triunfos que no compensaron los gastos.

El viejo rey, Fernando de Aragón, suegro de Enrique, no amaba las guerras por lo que pudiera hallar en ellas de lucimiento y solaz deportivo. Desempeñaban un papel en su enérgica política y estaban perfectamente controladas por sus conveniencias diplomáticas. Encontró

lógico concertar la paz con Francia a cambio de Milán, pese a la oposición de su yerno. Enrique VIII se disgustó mucho por el convenio y algunos historiadores afirman que en esa oportunidad amenazó separarse de Catalina.

Wolsey ascendía como un meteoro en la política de Inglaterra y junto con sus prerrogativas sobre el monarca acumulaba cargo sobre cargo, sin renunciar jamás a un emolumento. Arzobispo de York y posteriormente cardenal, vio coronada su carrera cuando se lo designó lord canciller del Reino.

En el terreno de los negocios no era menos hábil. Empleó sus condiciones diplomáticas para percibir los ingresos de muchos monasterios, con lo que ensanchó su fortuna y edificó la posibilidad de un retiro no demasiado austero. Probablemente, como afirma Belloc en su *Historia de Inglaterra*, soñaba con el papado y de alguna manera había hecho espejear en la fantasía del rey las posibilidades de un juego político en gran escala y en un escenario algo más vasto que el inglés.

Estaba en esos proyectos cuando estalló en el Continente el movimiento reformista encabezado por Lutero. Inglaterra permaneció, durante un respetable lapso, al margen del conflicto. El joven rey, que amaba incursionar por la teología, escribió una defensa de los sacramentos, sinceramente adscripta a la doctrina tradicional. Su trabajo le mereció el título de Defensor de la Fe, otorgado por el mismo papa.

El pueblo inglés no parecía muy dispuesto a escuchar las voces de las sirenas germánicas, pero tenía una sensibilidad muy alerta a las cuestiones económicas y vio siempre con pavor la cantidad de dinero que la Iglesia extraía del país con destino a Roma. Las discusiones teológicas no impresionaban mucho a nuestros sólidos sajones, pero cuando en Alemania comenzó el saqueo de los bienes del clero, los ánimos comenzaron a agitarse y no faltaron almas piadosas que vieron en esas riquezas

acumuladas por la Iglesia el principal obstáculo para el cumplimiento de sus fines espirituales.

Para los protestantes, la separación de Enrique VIII de Catalina de Aragón fue el comienzo de la independencia del reino con respecto a la política papal y a los intereses españoles. No importa que ese comienzo haya tenido un motivo tan poco decente como el capricho del rey por la joven Ana Bolena. Las consecuencias, según esa opinión, fueron buenas, y eso basta para blanquear el recuerdo de Enrique VIII.

Insisten esos mismos historiadores en que el rey no se entendía con su legítima esposa desde hacía mucho tiempo y que anhelaba un hijo varón para asegurar la sucesión de la corona en una cabeza inglesa. La joven Ana Bolena no reunía los requisitos indispensables para ocupar un trono junto a su real esposo, pero como no era desagradable y sabía jugar con fuego sin quemarse demasiado, el rey sintió crecer su entusiasmo hasta un punto en que perdió el sentido de las conveniencias.

Ana Bolena pertenecía a la ascendente burguesía comercial londinense por parte de su padre, pero por vía materna era una Howard y por lo tanto sobrina del poderoso duque de Norfolk. No sé si esta relación ha influido mucho en su decisión de resistirse al capricho de Enrique y llevarlo hasta el matrimonio. Algunos lo creen así y juzgan que existía toda una intriga montada por el clan Norfolk para enredar al rey en el juego de Ana Bolena.

Esa extraña mezcla de burgueses ricos y nobles más o menos discutibles ha sido la salsa indispensable para explicar los cambios que sucedieron en Inglaterra y que, sin previa guerra teológica, precipitaron el cisma.

La ruptura

Enrique VIII exasperado en su pasión por las maniobras dilatorias de la experta muchacha o deseoso, como quiere

la versión protestante, de un hijo legítimo capaz de heredarle, inició los trámites para obtener del papa una anulación de su matrimonio con Catalina. Alegaba en su defensa que su mujer había estado casada con su hermano mayor y que él había sido impulsado a consumar ese matrimonio incestuoso por causas contrarias a su voluntad.

Catalina de Aragón no era una pobre princesita a quien se devuelve a sus padres con una gratificación, Era tía del emperador Don Carlos. Esta sola situación bastaba para oponer a los buenos deseos de Enrique VIII un obstáculo difícil de salvar, aunque no hubieran mediado argumentos de orden moral y canónico. El rey se empeñó y el papa no cedió a sus deseos. Wolsey hizo todo lo que pudo para evitar lo peor y puso al servicio de sus propósitos amplios conocimientos canónicos, una endiablada experiencia de las intrigas y una casuística de rábula retorcido, pero siempre tropezó con la muralla de los intereses del imperio.

El papa no quería romper con Carlos V y se amuralló en la doctrina inmutable. Wolsey pulsó otro expediente: propuso convocar un tribunal de obispos ingleses para que se pronunciara sobre el asunto y declarase nulo el matrimonio del rey con Catalina. El tribunal no se constituyó y tropezó con la obstinada oposición del obispo de Rochester a la maniobra de Wolsey que colocaría la Iglesia de Inglaterra en oposición a la de Roma.

El fracaso de ambos planes disminuyó la influencia de Wolsey. Cuando éste viajó al Continente con el propósito de auspiciar su candidatura al sumo pontificado, Enrique trató de persuadir a Catalina para que se aviniese a una separación definitiva. Ella entraría en un convento y él haría voto de castidad. La astucia ingenua del recurso no engañó a la reina que sabía a qué atenerse con respecto a la futura castidad de su marido. Se negó a secundar los proyectos del rey. Este tercer

fracaso, lejos de disminuir, aumentó el deseo de Enrique de seguir adelante con su plan.

Wolsey, que veía ceder el terreno bajo sus pies, aprovechó el saqueo de Roma realizado por las tropas imperiales bajo el mando del condestable de Borbón el 5 de agosto de 1527 para convencer al rey de Francia que rechazara las medidas papales tomadas bajo la presión del enemigo y, con un grupo de cardenales reunidos en Aviñón, declarara nulo el matrimonio de Enrique y Catalina. El premio sería una alianza con Inglaterra que robustecería su política antiimperial.

Clemente VII logró escapar del castillo de Sant'Angelo. Refugiado en Orvieto, se hizo nuevamente cargo de los problemas pontificales. Su propósito era dilatar el asunto inglés confiando en la índole veleidosa de Enrique. Cuando éste volviera a sus cabales tomaría conciencia de su absurdo proyecto y agradecería al papa su lentitud en la solución de su divorcio. Nunca pensó que la pasión sufrida por el rey de Inglaterra le haría perder hasta ese punto su capacidad para la reflexión política. Tampoco lo creía Wolsey, pero cuando volvió a su país luego de sus infructuosos planes para obtener la anulación del matrimonio real, advirtió con espanto el poder enorme adquirido por la Bolena.

Trató de aliarse con el clan Norfolk, mientras bajo cuerda bloqueaba las pretensiones de Ana Bolena. Obtuvo del papa la anulación del matrimonio, pero no pudo impedir que se hiciera lugar, antes de cerrar la causa, a una apelación de Catalina. Clemente VII y el cardenal Wolsey seguían confiando en un vuelco del capricho real que pusiera las cosas en su cauce normal. En la espera, la caída de Wolsey se hizo inevitable y el partido de Norfolk, que adivinaba las negras intenciones del canciller, tenía un candidato adicto a sus fines.

A Wolsey le sucedió Tomás Cromwell, también de origen burgués, a quien los historiadores católicos cul-

pan de ser el autor material de la ruptura. Su foja de servicios es impresionante. Los protestantes suelen pasar púdicamente por alto una serie de antecedentes reveladores de una índole en las fronteras de la delincuencia. No nos complaceremos en recuerdos desagradables, pero este venerable antepasado del futuro dictador de Inglaterra era hijo de un tabernero, cuya aptitudes para los préstamos usurarios le permitieron hacer una fortuna considerable. Tomás heredó las condiciones de su progenitor y como su cabeza había pasado por la universidad sus transacciones financieras tuvieron una amplitud y una extensión superiores a la paterna. Agente de Wolsey en sus comienzos, había ayudado al cardenal en algunos negocios poco limpios, pero en cuanto vio palidecer su estrella, no quiso ser sorprendido por su caída y se pasó al clan Norfolk.

Cromwell encontró en su tocayo Tomás Cranmer el alma gemela que precisaba para llevar a buen término sus planes de anular el famoso casamiento. En un primer momento creyeron que se podía obtener el pronunciamiento de las universidades contra el matrimonio con la mujer de un hermano, pero el trámite hubiera sido demasiado largo y, como no hallaron unanimidad en las respuestas a pesar del dinero puesto en las manos de quienes debían pronunciar el fallo, optaron por poner la Iglesia de Inglaterra bajo la autoridad del rey para que éste mismo pronunciara su divorcio.

Era una idea clara y revolucionaria. Marsilio de Padua trató de hacerla aplicar dos siglos antes por el emperador Luis de Baviera, pero tropezó con los prejuicios de una época todavía fiel al pensamiento tradicional. Estos dos burgueses, Cromwell y Cranmer, se habían formado a la luz de ideas nuevas. Frecuentadores del mundo del comercio y las finanzas, tenían afinada su sensibilidad para percibir de qué lado soplaba el viento de la historia.

No creo que estos reformadores hubieran leído a Marsilio de Padua, pero madurados en el espíritu de la reciente economía lucrativa, comprendieron muy pronto que para someter la Iglesia de Inglaterra el primer paso consistía en despojarla de los bienes que aseguraban su independencia y permitían al clero la permanente distribución de una serie de servicios sociales, que le aseguraban la adhesión y la simpatía del pueblo.

No se habló de reforma dogmática, ni siquiera litúrgica. Al rey le gustaba la misa latina y no estaba dispuesto a cambiarla por un ágape recordatorio tan poco en consonancia con sus hábitos solemnes y amigos de la pompa.

¿Pero los bienes del clero? Éste era otro problema. ¿Qué necesidad de hacer llegar hasta un príncipe italiano, generalmente comprometido en la política continental, una cantidad de dinero que la corona inglesa necesitaba para su propio desarrollo? La política y la economía, los dos pilares de la nueva civilización, se unían para sostener el techo de la monarquía nacional.

Wolsey, convocado desde Londres para que prestara su concurso al cambio, tuvo el tino de morir en el viaje y dejar sobre sus sucesores la total responsabilidad de la operación.

El ataque al clero fue inmediato y contundente. Hubo algunas resistencias pero fueron superadas por el uso equilibrado de la fuerza, la astucia y el soborno. Tomás Cromwell, dueño de la situación con el doble título de canciller y vicario general de la Iglesia de Inglaterra, procedió a tomar las medidas tendientes a una transformación adecuada a los reclamos del momento.

Pasaron dos años antes que Cranmer, designado arzobispo de Canterbury, declarara inválido el casamiento de Catalina con Enrique VIII y procediera a coronar a Ana Bolena en la abadía de Westminster el 1º de junio de 1533. Tres meses más tarde Ana dio a luz a una niña que recibió el nombre de Isabel.

Varias medidas suplementarias consolidaron la ruptura de la Iglesia de Inglaterra con Roma y procedieron a la confiscación de la mayor parte de los bienes eclesiásticos. Los agustinos, los franciscanos reformados y los cartujos fueron prolijamente expoliados. Los superiores de estas tres congregaciones, que habían permanecido fieles al papa, fueron ahorcados y luego descuartizados para evitar innecesarias oposiciones al nuevo régimen.

Ana Bolena no tuvo mucha suerte. A pesar de sus indudables encantos y su consumada destreza, no logró entusiasmar al rey más de dos años. En 1535 perdió el hijo varón que pudo haberla reconciliado con la corona y se vio pronto sustituida por una dama de su séquito, Juana Seymour.

Ana no se resignó. A propósito de la conducta privada del monarca, hizo algunos comentarios mordaces que la llevaron a comparecer ante un tribunal de honor. Fue declarada culpable aun por aquellos que, como su tío, el duque de Norfolk, se habían servido de ella para escalar posiciones. Murió decapitada en la Torre de Londres. El arzobispo Cranmer declaró nulo su matrimonio con el rey y, dispuesto a seguir los caprichos del monarca hasta el mismo infierno, lo casó en tercera nupcias con Juana Seymour.

Esta tercera esposa de Enrique VIII comenzó dándole la satisfacción de un hijo varón, el futuro Eduardo VI, y, más discreta que las anteriores, murió en el parto.

Los últimos años de Enrique VIII

Sin lugar a dudas, las posiciones en torno del monarca se hacían cada día más marcadas. Los beneficiados en la distribución de los bienes eclesiásticos soñaban con una Iglesia reformada de acuerdo con la moda lanzada en la Germania y que supondría para ellos un porvenir largo

y venturoso. Otros no veían en la ruptura con el papado una necesidad tan urgente y preveían un arreglo con Roma que diera, como cosa terminada, la liquidación de los monasterios.

Cromwell era de esta segunda opinión; pero el arzobispo de Canterbury, poco seguro sobre sus coturnos, prefería una ruptura definitiva y total si fuera posible. Teólogo apenas discreto, pero excelente escritor, se sentía llamado por la historia a figurar en una posición algo más alta que la de simple seguidor de las veleidades eróticas de su amo.

Los Seymour, Eduardo, duque de Somerset y conde de Hertfort, y Tomás habían perdido una hermana inapreciable pero ganado un sobrino que podía llegar a ser rey de Inglaterra. Este hecho unido a un aumento territorial provocado por oportunas confiscaciones los hicieron acérrimos partidarios de la Reforma y apoyos decididos en los reclamos religiosos del primado Cranmer.

Cromwell comprendió perfectamente la fuerza del partido encabezado por los Seymour, pero confiaba en una nueva pasión que oportunamente despertada en el ardoroso monarca, cambiara el rumbo de sus predilecciones. Con este santo propósito entró en relaciones diplomáticas con el Vaticano y se propuso casar al rey con Ana de Clèves.

El viejo usurero no era estúpido. Sus inclinaciones religiosas no estaban reñidas con la tradición. Desgraciadamente el tráfico con el dinero no es la mejor escuela de erotismo: la belleza de Ana de Clèves estaba muy lejos de las ponderaciones anticipadas por Cromwell. Enrique VIII se casó con ella pero no tardó en manifestar su descontento y cargar sobre el entrometido canciller la culpa de su fiasco. Ana de Clèves fue devuelta a su soltería y el avispado Cromwell limpiamente ejecutado después de un escandaloso proceso en el que defendió su cabeza sin pudor, ni honor, ni coraje.

El clan Norfolk salió de su letargo y por un momento logró hacer caer al rey en una nueva intriga amorosa. El cebo estaba en los encantos, generosamente usados como no tardó en comprobarlo el mismo Enrique, de la joven Catalina Howard. Cranmer, que veía llegar el crepúsculo para él y los Seymour ante la arremetida de los Norfolk, juntó todos los antecedentes del caso y probó ante el monarca que la nueva reina gozaba de un prestigio poco en consonancia con su cargo. El rey lloró de rabia por el papel ridículo que había hecho y luego de hacer ejecutar a su nueva mujer encerró al duque de Norfolk y llamó a su lado a los dos Seymour colmándolos de prerrogativas.

La situación física del rey era deplorable. La sífilis contraída en su juventud había hecho tremendos progresos en su organismo y no era difícil prever una muerte a corto plazo. Los Seymour y Cranmer delegaron a Catalina Parr para aliviar los últimos momentos del desdichado monarca y como Enrique había contraído la costumbre de casarse, la desposó a mediados del año 1543. Fue la única que pudo enviudar porque el rey dejó de existir el 28 de enero de 1547.

Eduardo VI y los Seymour

La minoría de edad de este niño enfermo fue aprovechada por sus tíos y el arzobispo Cranmer para consolidar la ruptura con la Iglesia y la situación de todos aquellos que habían hecho fortuna con las confiscaciones. No entramos en los detalles de las maniobras que consumaron el cambio; señalamos su espíritu y su oportunidad. La antigua nobleza inglesa había casi desaparecido en la Guerra de las Dos Rosas. Sustituida poco a poco por una oligarquía ávida y dispuesta a poner su fortuna por encima de cualquier fidelidad tradicional, Inglaterra quedó librada en sus manos. La neurosis erótica de Enri-

que VIII y la frágil minoridad de Eduardo VI suprimieron todos los obstáculos, barrieron todos los escrúpulos y dieron pábulo a todas las concupiscencias. Las barreras eclesiásticas habían desaparecido y el dios del dinero hizo su cruda entrada entre estos ingleses, dispuestos a disputarse sus favores a cualquier precio y contra cualquier disciplina.

Enrique VIII había hecho un testamento que podía ser discutido hasta el Juicio Final por las contradicciones que encerraba. Como la salud de su hijo dejaba mucho que desear, el rey previó que en caso de fallecer el joven príncipe sin sucesión, la corona de Inglaterra pasara a la cabeza de su hija María, nacida del matrimonio con Catalina de Aragón, pero a la que previamente había declarado ilegítima. A la muerte de María debía sucederle Isabel, hija de Ana Bolena, y también ilegítima por la disolución póstuma del matrimonio con el rey.

Estas sucesivas ilegitimidades traerían una larga cola da conflictos que llenaron con diversas alternativas la agitada historia del siglo XVI inglés. De acuerdo con las leyes formales de la época y conforme a los usos y costumbres entre los príncipes cristianos, el único hijo legítimo de Enrique era María Tudor, pero la posibilidad de su reinado estaba por el momento bloqueada por el testamento del monarca y la presión muy persuasiva de los Seymour.

No hubo discusión, el 20 de febrero de 1547 el arzobispo Tomás Cranmer coronó a Eduardo VI de Inglaterra en la Abadía de Westminster y declaró solemnemente, y por primera vez en Europa, el derecho divino del rey. Era una idea luterana recogida apresuradamente en la *Epístola a los romanos* y que en esa oportunidad venía de perlas, no tanto para exaltar el poder de ese pobre niño, como para hacer callar cualquier oposición iniciada por algún papista trasnochado.

Los Seymour fueron inevitables jefes de esta marcha hacia el divorcio de Inglaterra con la tradición romana

y comenzaron a prepararlo en la constitución de la nueva liturgia. Belloc dice que "los paisanos que venían para escuchar la misa los domingos oían en su lugar algunas plegarias recitadas en la lengua vulgar y se retiraban indignados. Aquí y allá se levantaron, pero, dispersos y sin destreza, fueron masacrados con facilidad. Los bienes confiscados fueron propiedad indiscutida de la nueva oligarquía y, en ese tiempo en que el prestigio real primaba sobre cualquier otro, los tutores del joven rey decidieron sobre la religión de los ingleses o mejor dicho procedieron a la destrucción de la religión católica y romana en Inglaterra".[43]

Muy poco tiempo duró Eduardo VI. Con su muerte, acaecida seis años después de su coronación y cuando apenas tenía quince años, desapareció la influencia inmediata de los Seymour, pero no la de su partido, que halló en la persona de William Cecil la testa que consolidaría definitivamente la modalidad de la nueva Inglaterra.

William Cecil, nacido en 1520, alcanzó la plenitud de su poder durante el reinado de Isabel. Era uno de esos hombres exclusivamente atentos a su propio engrandecimiento y que, como consecuencia de una disposición tan marcada como resuelta, logran no solamente la fortuna personal sino también una notable influencia sobre todos los contemporáneos a quienes preocupa un principio semejante.

Belloc anota en su favor que la familia Cecil no hizo una fortuna tan rápida como otras. Fue el resultado de un esfuerzo lento pero sostenido a lo largo de tres generaciones. Esto permitió a William Cecil cimentar su carrera en la línea de un ascenso social más firme y seguro. Hizo estudios universitarios en Cambridge y a la edad de veinticuatro años ingresó en el partido de

43 Hilaire Belloc, *Au temps d'Elisabeth*, París, Renaissance du livre, 1946, p. 41.

los Seymour. A la muerte de Eduardo, la consiguiente caída de sus protectores lo arrastró por un momento en su descenso, pero no hubiera sido el padre de la Inglaterra moderna si se hubiese dejado vencer por tan poca cosa. Los raptos de enajenación religiosa eran ajenos a su temperamento. El retorno temporario de la antigua fe durante el reinado efímero de María Tudor lo encontró provisto de un largo rosario y dispuesto a golpearse el pecho y entonar ruidosos *mea culpa*, hasta que volvieran los buenos tiempos.

El interludio de María Tudor

Los autores protestantes ponen en los labios del moribundo Eduardo VI una ferviente oración para que Dios salvara a su pueblo elegido, Inglaterra, de las maquinaciones papistas y mantuviera incólume la verdadera religión. Menos seguros de la ayuda sobrenatural, los tutores de Eduardo se apresuraron a proclamar la candidatura a la corona inglesa de lady Jane Grey, adjudicada también a la sospechosa paternidad de Enrique VIII.

Las opiniones sobre los sucesos acaecidos a la muerte de Eduardo, están divididas. Para unos el pueblo estaba bien dispuesto con la candidatura de María en razón de su indiscutible legitimidad, para otros la heredera ofendía la actitud decididamente anticatólica de la gente. Sólo el odio al duque de Northumberland impidió la proclamación de lady Jane Grey. De cualquier modo, la revuelta encabezada por los enemigos de María Tudor no tuvo éxito y ésta fue coronada reina sin que la guerra civil hiciera presa de Inglaterra.

María era católica; y la adhesión, nunca negada por ella, a la religión tradicional le enajenó el apoyo de la poderosa oligarquía recientemente formada. Su posterior casamiento con Felipe II de España terminaría por malquistarla con toda la burguesía inglesa.

Belloc habla incluso de un levantamiento popular a favor del catolicismo encabezado por la misma María en su marcha desde Kenning Hall hacia Londres. En el camino habría recibido la adhesión entusiasta de los pueblos. Fue este enorme cortejo el que impuso respeto a los partidarios de Northumberland. La reina, acompañada de su hermana Isabel, entró en Londres el 3 de agosto de 1553.

Con excepción de Northumberland, los miembros del Consejo de la Corona totalmente adictos a lady Jane Grey fueron perdonados. María los necesitaba para poder gobernar. Designó a algunos partidarios suyos para equilibrar las presiones y mantuvo al inquietante William Cecil como un elemento indispensable para los negocios de la corona.

María se dio cuenta de que un retroceso puro y simple a la situación anterior a la ruptura era imposible. Todos los beneficiados por el reparto de los bienes del clero harían cualquier cosa para mantener sus fortunas; como eran muchos, los dejó. María no habló para nada del asunto e hizo creer que la cosa no se ventilaría por el momento. Uno de los beneficiarios de las confiscaciones de Cranmer, llamado Wyatt, aprovechó la impopularidad del casamiento de María con el rey de España para levantar una revolución contra ella. Se trataba de despojarla del reino y poner en su lugar a la princesa Isabel. María no se dejó impresionar y tomó ella misma la iniciativa de la represión.

Wyatt, prisionero de María, fue ejecutado junto con lady Jane Grey. Desde ese momento data la fama de sanguinaria lanzada por los protestantes y aceptada sin beneficio de inventario por sus sucesores liberales.

El casamiento con Felipe de España se produjo en la Catedral de Winchester el 25 de julio de 1554. Con el apoyo de las fuerzas imperiales, María pudo iniciar la obra de la Contrarreforma en Inglaterra. Era

demasiado tarde y los grupos opuestos al proyecto muy fuertes para vencerlos con facilidad. María hizo todo lo que pudo. Comenzó, como era de esperar, con una formal reconciliación con Roma. A esta medida siguió la persecución de los herejes y la condenación de muchos de ellos a morir en la hoguera.

Felipe no era partidario de este tipo de ejecuciones e hizo conocer su opinión de manera indirecta para no chocar con los miembros del Consejo de la Corona, demasiado celosos de sus prerrogativas y poco dispuestos a aceptar una sugestión del joven rey consorte.

Los procesos por herejía siguieron su curso: Cranmer, Ridley, Latimer, Hooper, para no designar más que los obispos, purgaron su adhesión a la Reforma por el suplicio del fuego.

William Thomas Walsh en su *Felipe II* nos dice que "la indignación protestante frente a la ejecución de sus secuaces en la hoguera es fácilmente comprensible y compartida sin duda por la mayoría de los católicos de hoy. Pero si hubo alguna vez una persecución que en su esencia pudiera llamarse política más que propiamente religiosa, fue, desde luego, ésta". Y añade, no sin pizca de celo partidario: "De no poco valor para quien estudia la naturaleza humana es el saber que de todas las gentes oficiales acusadas, los más inocentes son, precisamente, los que han sido envilecidos por la tradición protestante: Felipe y María y los ministros responsables de la Iglesia Católica."

Nuestra tarea es comprender el espíritu de la época y las nuevas fuerzas intelectuales que pujan por substituir el antiguo orden católico por otro más adecuado a las preferencias del momento. Las figuras de Cranmer y de Cecil, por alejadas que hayan estado del ideal cristiano y caballeresco, tenían raíces en la Inglaterra de su tiempo que sería absolutamente necio desconocer. Infieles y desleales por donde los buscaran, represen-

taban al hombre que se levanta por sus propios esfuerzos y traza el proyecto de su fortuna personal con total desdén por las normas morales que en alguna oportunidad pudieron detener la ambición de sus antepasados. Era la vida que avanzaba y buscaba los fundamentos espirituales de su propia justificación.

María vivió poco tiempo. Aunque conoció el goce íntimo de un amor otoñal por su joven marido, los disgustos del gobierno y la frustrada esperanza de un falso embarazo terminaron por vencerla. Murió el 17 de noviembre de 1558 mientras oía misa en la alcoba real. De acuerdo con la voluntad expresa de Felipe, dejó la corona de Inglaterra en la cabeza de su medio hermana Isabel.

Capítulo XIV: *Isabel de Inglaterra*

Introducción

Nuestro propósito no es hacer una historia de Inglaterra y narrar nuevamente lo que ha sido dicho por todos los historiadores de esa época. Nos mueve el deseo de marcar con rasgos precisos las líneas principales de un cambio que transformó las mentes y las instituciones y preparó el advenimiento de la Inglaterra liberal de los siglos XVIII y XIX y su papel hegemónico en la conducción política y económica del mundo capitalista.

La historia de los Tudor es complicada. Nada más erróneo, para quien siga su desarrollo con cierta atención, que reducirla a un simple esquema donde se haga girar el drama sobre la base de una sórdida intriga oligárquica. La intriga existió y tuvo sus aspectos bastante sórdidos, pero en el drama se jugaban otros intereses que conviene tomar en consideración, aunque sólo fuere con el propósito de advertir su complejidad.

El Renacimiento fue una formidable explosión de energías espirituales. Los enemigos del antiguo orden

tradicional quieren que se haya hecho en contra y a expensas de la Iglesia Católica. Con ese sano propósito, consideran la Iglesia como un inmenso dique de superstición que contenía, con sus murallas de prejuicios, las fuerzas acumuladas de una espiritualidad pronta a desbordarse.

La metáfora no es mala y tiene, inmediatamente, la virtud de proveernos con una imagen adecuada del estallido. Los intérpretes católicos se han sentido tocados por el valor de la fuerza renacentista y han querido atribuir a la Iglesia misma el mérito de haber inspirado esa espiritualidad y engendrado con su disciplina todo el vigor del Renacimiento.

Pero la historia no se detuvo en el siglo xv. Las aguas que habían roto el dique de la doctrina tradicional buscaron pronto nuevos cauces por donde escurrirse, según los rumbos impuestos por los desniveles del terreno. Lo que en un principio fue plenitud y desborde, situación magnífica para entusiasmar a un Nietzsche, fue posteriormente entrando en los cauces estrechos de una espiritualidad que no tuvo, como la tradicional, la virtud de conjugar todas las fuerzas culturales en una visión unitaria.

La autoridad política trató como pudo de unir las energías en un haz que concurriera a formalizar la grandeza de una nación y esto, en su sentido más pleno, sólo lo logró la monarquía francesa y por el breve período de la vida de Luis XIV. Inglaterra lo intentó durante el reinado de Enrique VIII, pero la falta de equilibrio de este monarca impidió la realización feliz de sus mejores intenciones. Incapaz de controlar sus apetitos, se convirtió pronto en el instrumento de los grupos económicos que buscaban en el desarrollo de las riquezas el cauce donde se equilibraran las diferentes actividades de la vida humana.

El primer encuentro entre las pretensiones políticas de los Tudor y el vigoroso movimiento ascensional

de la oligarquía se produjo en el terreno del derecho. Los juristas, divididos en partidarios de la *common law*, las viejas costumbres y el *status*, chocaron contra los que sostenían la necesidad de admitir una influencia decisiva del derecho romano para afianzar el desarrollo de la monarquía. El conflicto anticipó, a su modo, la lucha entre el absolutismo real y el pluralismo de los *privilegios*.

El partido romanista "encarnaba el derecho, la continuidad que hace a las instituciones. Rodeaban el trono al que defendían y sin el cual no hubieran sido nada. El sistema que preconizaban era una monarquía que pusiera sus fuerzas al servicio de la paz pública, castigando las malas acciones, asegurando a todos el usufructo de sus bienes y de las condiciones de vida".[44]

El primero de los Tudor, Enrique VII, continuó la tradición parlamentaria de Inglaterra pero dentro de condiciones nuevas impuestas por las consecuencias de la Guerra de las Dos Rosas. El Parlamento había cambiado su fisonomía porque, a la muerte de la mayor parte de la antigua nobleza, fue completado con un número respetable de hombres nuevos que debían al rey demasiado para hacerle recordar, a cada momento, la existencia de sus derechos consuetudinarios.

Enrique VII rejuveneció la *Star Chamber*, el más alto tribunal de Inglaterra, que servía a la corona para juzgar los delitos contra el Estado. Este tribunal estaba constituido por siete funcionarios, de los cuales cinco pertenecían al servicio del rey: el canciller, el tesorero y el guardasellos privado y dos miembros de su Consejo. Los otros dos eran jueces y podría suponérseles, sin gran seguridad, una cierta independencia.

Las intenciones absolutistas y centralizadoras del primer Tudor tropezaron con un grave obstáculo. El

[44] Cahen y Braure, *La evolución política de la Inglaterra moderna*, Madrid, Uteha, 1962, p. 13.

sistema impositivo de la corona dependía del Parlamento y éste de los intereses económicos de una nobleza y una burguesía demasiado atraídas por el comercio, para pagarse el lujo de un poder centralizado. Si Inglaterra hubiese estado en el Continente, el peligro de una posible guerra con invasión del territorio, le hubiera permitido superar el escollo puesto por los grandes intereses particulares, pero su posición insular decidió su destino e impidió el auge de una monarquía absoluta.

Con Enrique VIII se puede hablar de un Estado nacional inglés constituido en Iglesia. A la promoción de este nuevo régimen colaboró con entusiasmo una cohorte de administradores y letrados que habían recibido en Oxford y Cambridge los beneficios de las ciencias administrativas y económicas importadas de Italia, pero que hallarían en Inglaterra su tierra prometida.

Wolsey y Cranmer pertenecieron al grupo de universitarios adscriptos a la corona. Cahen compara a Wolsey con Richelieu y Mazarino, pero observa que en su carrera no encontró el apoyo incondicional de un rey exclusivamente interesado en la grandeza de su posición política. Wolsey sufrió los vaivenes de caprichos exiguos y fue dejado caer en cuanto la lamentable inconducta del rey le creó un problema sin salida.

Las veleidades de Enrique VIII fortalecieron la voluntad de la burguesía y el Parlamento convocado en 1529 para convalidar los deseos del monarca fue, como asegura Cahen, "el primero de los Parlamentos modernos y aun el Parlamento más importante de la historia inglesa, porque marcó el despertar de las ambiciones políticas de la burguesía".[45]

La acusación que el obispo de Rochester hizo a la Cámara Baja del Parlamento señaló con claridad su espíritu y delató un aspecto de la intervención política

[45] *Ibídem*, p. 51.

de la burguesía que los historiadores no ponen suficientemente de relieve. Fisher, obispo de Rochester, dijo que los representantes del estamento burgués amaban más los bienes que el bien de la Iglesia.

Cahen lo reconoce y admite que la confiscación de esos bienes fue "el origen de especulaciones de las que se aprovecharon ampliamente los hombres de negocio y las clases medias".[46]

Enrique VIII trató de usar el Parlamento para fundar su despotismo, pero como carecía de objetivos políticos sólidos para dar consistencia a sus designios, sólo logró favorecer la situación económica de los miembros del Parlamento y aumentar su poderío. El despotismo, políticamente acéfalo del rey, promovió la instauración de la oligarquía. Concluye Cahen: "Aunque Enrique VIII fue autoritario, no opuso obstáculos al desarrollo de una burguesía a la que miró como auxiliar y cuyo apoyo constituirá la fuerza de su hija Isabel, en espera que se vuelva más adelante contra la dinastía de los Estuardos."[47]

El destino de Inglaterra estará desde esa época ligado a la ascensión de esa clase y de manera particular a su grupo dirigente. El cambio religioso la librará de las últimas barreras que le permitirán un ascenso, tanto más libre cuanto menos vigilado por la doctrina de una moral poco favorable a la economía lucrativa.

Isabel en el trono

María al expirar designó como sucesora a la hija de su padre y de Ana Bolena, cediendo más a una instancia de su marido que a sus propios deseos. La cuestión de la ilegitimidad de Isabel no ofrecía dudas y el príncipe

46 *Ibídem*, p. 61.

47 *Ibídem*, p. 86.

español no había recibido una educación capaz de hacerlo vacilar sobre esta situación, pero su decisión obedeció más a los reflejos de su política imperial que a gustos personales. Lo preocupaba la rivalidad con Francia y de no heredar Isabel, el trono inglés pasaba directamente a la cabeza de María Estuardo, casada con Francisco II de Francia y sobrina de la Casa de los Guisa.

"En efecto", escribe William Thomas Walsh, "la influencia de España y el Imperio, unidas al creciente sentimiento católico de Inglaterra, harían fácil la sucesión de María Estuardo y la unión de Inglaterra a la familia católica de las naciones que prestaban obediencia al papa. Pero esto significaría a la vez que Francia dominaría en Inglaterra y, tarde o temprano, en los Países Bajos. De este modo Francia llegaría a ser un gran imperio europeo, oscureciendo el de España.

"Esto, ni aun en el pensamiento lo podía tolerar el emperador. Para evitar toda posibilidad de que ocurriera, se decidió, en la desesperada, a apoyar las pretensiones de Isabel. Como siempre, Felipe siguió los deseos de su padre. Ni uno ni otro sabían, tal vez, hasta qué punto esa política suponía arriesgar a un albur la suerte de la cristiandad. La dominación francesa, pensaban, no significaría, necesariamente, a la larga, una Inglaterra católica, pues los reyes franceses habían sacrificado hartas veces los intereses de la Iglesia a los personales o nacionales. Y, por otra parte, no podía asegurarse que la única alternativa a la influencia francesa a través de María Estuardo fuera la de una Inglaterra protestante bajo el reinado de Isabel." [48]

La política imponía, a uno y otro rey católico, sus propios criterios. El papa tal vez hubiera tenido algo que decir, pero ninguna de las majestades comprometidas en el asunto confiaba tanto en los pontífices como

[48] W. T. Walsh, *Felipe II*, ed. cit., p. 177.

para arriesgar sus puntos de mira en una opinión que tampoco tenía la garantía de un valor puesto sobre el entrevero de los intereses.

Isabel subió al trono de Inglaterra con el apoyo de los imperiales. La suerte de María Estuardo quedó, desde ese momento, sellada para siempre.

Nacida de Ana Bolena y Enrique VIII en el año 1533, Isabel tenía, a la muerte de María, veinticinco años de edad. Su formación intelectual había sido cuidada. Como buena princesa del Renacimiento, conocía las lenguas clásicas y hablaba tan bien el francés como el inglés. En lo que respecta a la moral, la preocupación de sus mentores no fue tan exigente y la vida privada de esta reina bordeó siempre el escándalo sin que nunca se haya sabido muy bien en qué consistían sus vicios. El hecho de haber permanecido soltera aumenta las sospechas, sin arrojar claridad sobre el problema. ¿Fue por razones políticas, como sostienen algunos, o por alguna razón de índole privada, como sostienen otros? No se conocía el psicoanálisis e Isabel nunca fue amiga de las confesiones, de modo que su secreto, si lo tuvo, desapareció con ella.

Cuando subió al trono, los católicos estaban todavía fuertemente representados por muchos miembros de la antigua nobleza y por los habitantes del norte de Inglaterra. Los protestantes tenían a su favor la juventud de las ciudades comerciales y marítimas y la que había seguido estudios en la Universidad de Cambridge. Isabel, que durante el reinado de María Tudor había frecuentado la misa con los ojos bajos y aire recogido, se rodeó pronto con el grupo de los hombres que habían provocado la ruptura con la Iglesia tradicional beneficiándose en el reparto de los bienes del clero.

Decididamente no era protestante. Sentía por los fanáticos de uno y otro bando un horror nunca disimulado. El catolicismo la atraía con su pompa y la

seguridad de sus dogmas, pero al mismo tiempo la repelía por la actitud que esa religión debía tomar frente al caso de su nacimiento. Esto y tal vez la índole racionalista de su formación intelectual decidieron la suerte de la religión en Inglaterra.

La mayor parte de los que dejaron un recuerdo sobre la reina Isabel, la consideraron cristiana convencida. Camden escribió que no desdeñaba la cruz ni los santos, ni la Virgen, y que nunca habló de esas cosas sin reverencia, ni soportó que los demás lo hicieran sin el debido respeto.

El hombre que aparece desde el comienzo de su reinado como su mano derecha y según algunos como el verdadero cerebro organizador de su política fue William Cecil. No entramos en los detalles por los cuales Cecil continuó la política religiosa de Cranmer y, suprimiendo los puntos fundamentales de la antigua liturgia, fabricó un compromiso entre la misa católica y la simple rememoración de la cena luterana. El astuto ministro sabía que Isabel no amaba a los calvinistas y es muy probable que él tampoco sintiera ninguna simpatía por ellos. Estaban tan lejos de su escepticismo religioso y de su gusto por un cristianismo limitado a la moral y las buenas costumbres, que nada podía atraerlo en esos severos defensores de un Dios implacable.

Los cuarenta artículos redactados por Cranmer fueron reconsiderados y, aunque con algunas modificaciones, introducidos en el credo de la Iglesia Anglicana. La reina parece que manifestó el deseo de reiniciar relaciones con el papado e introducir un nuncio apostólico en la corte de Inglaterra. Cecil combatió esta idea e hizo prevalecer su propio punto de mira en todo lo referente a la política con Roma.

Guste o no guste, la política inglesa de ese momento está signada por los intereses económicos de su oligarquía. Se pueden buscar otros pretextos y hasta

mencionar un respetable número de discusiones teológicas sobre temas incansablemente meneados por uno y otro partido, lo decisivo en ese momento fue lo económico y no porque necesariamente lo sea siempre, sino porque faltó el órgano político o religioso capaz de poner los asuntos ingleses en un nivel de intereses más nobles. La Iglesia tradicional, diezmada en sus cabezas pensantes y metódicamente saqueada en sus intereses económicos, adolecía de una presencia fuerte y no estaba bien apoyada por el pueblo. La monarquía en manos de una reina ilegítima, no tenía más remedio que apoyarse en la facción capaz de respaldarla.

María Estuardo

De acuerdo con la venerable tradición dominante en las casas reales de Europa, a la muerte de María Tudor, la corona de Inglaterra debió pasar a la cabeza de María Estuardo. Su parentesco con los duques de Guisa y su casamiento con el joven Francisco II de Francia la hicieron decididamente inaceptable ante los ojos de la Casa de Habsburgo, más interesada en su rivalidad política con Francia que en la legitimidad de la sucesión del trono inglés.

La muerte del enclenque Francisco de Valois y de los padres de María Estuardo obligó a la joven viuda, heredera de la corona de Escocia, a salir de París para recoger la herencia paterna y hacerse cargo del gobierno de ese pueblo lejano y todavía semibárbaro. María llegó a Escocia bajo la amenaza de tres fuerzas temibles congregadas contra su inexperiencia y su generoso temperamento: las intrigas montadas por William Cecil, el movimiento protestante escocés movido por el fanatismo intratable de un ex terciario franciscano, John Knox, y los intereses brutales de una nobleza en plena anarquía feudal.

En este cuadro sórdido y lleno de celadas, el oro inglés jugaba el papel principal contra María Estuardo. Ésta hizo lo que pudo para mantener su trono. Hasta se puede decir, sin exagerar la nota, que hizo mucho más de lo que se podía esperar en tal situación. Su matrimonio con su joven primo Darnley fue, a simple vista, un acierto político de la reina María. Con él fortalecía su posición y al mismo tiempo afianzaba su candidatura al reino de Inglaterra para el caso de que falleciera Isabel. Pero examinado el hecho en una perspectiva más humana que política, el casamiento fue un fracaso. Darnley era más joven que María y su carácter débil y jactancioso lo hacía presa fácil de cualquier influencia siempre que fuera mala. No es difícil descubrir la mano de William Cecil detrás de los acontecimientos que, luego de una feliz luna de miel, pusieron a María en terribles contradicciones contra su marido.

El asesinato del secretario de María, Rizzio, ante los propios ojos de la reina, la llenó de horror. A partir de ese momento las relaciones matrimoniales se rompieron. Poco tiempo después del crimen, María Estuardo dio a luz a un hijo de Darnley que será el futuro Jacobo I de Inglaterra. Meses más tarde le tocó morir al propio Darnley en un atentado en el que estuvieron comprometidos Maitland, Bothwell y Morton. Como Bothwell se casó posteriormente con María y encabezó la última defensa armada de su gobierno, se inculpó a María de haber sido la instigadora y tal vez la cabeza pensante de ese crimen. Es tan difícil levantar esta acusación como fundamentarla. Los vicios legales en que incurrieron sus acusadores, la fragilidad de las pruebas acumuladas contra María Estuardo y la manera de llevar adelante el proceso imponen dudas demasiado fuertes y no se precisa ser un católico convicto para descubrir los hilos de una intriga montada con propósitos de difamación sistemática.

Sin lugar a dudas, el casamiento con Bothwell constituye el punto fuerte de la acusación y para quienes han intentado la defensa de María, el elemento más difícil de excusar. Se ha recurrido al temperamento, a la juventud, a la inexperiencia de María e incluso se ha sacado a relucir la poca consistencia erótica de dos matrimonios contraídos con muchachitos apenas viriles, con el propósito de explicar su pasión por el único hombre en condiciones de defenderla y hacerle sentir el valor de un varón cabal.

Bothwell no era un caballero sin mácula; aunque el miedo no lo afectaba demasiado, era desmedidamente ambicioso y en sus relaciones con la reina de Escocia jugó su papel con indelicadezas dignas de un *lansquenete*. En realidad era eso: un soldado de fortuna. La palabra *caballero* apenas alcanza para destacar su comportamiento en los campos de batalla donde, efectivamente, el hombre daba toda su medida, tanto por sus aptitudes para el combate como por la altivez de su comportamiento en la victoria y en la derrota.

Derrotado el ejército de Bothwell, María huyó a Inglaterra y se puso bajo la protección, tantas veces prometida, de la reina Isabel. Con este episodio tan aparentemente feudal y caballeresco de una reina que entrega su persona a la hospitalidad de otra, se inicia uno de los dramas más sucios de la historia moderna. Nada en él, a no ser el coraje y la extraordinaria dignidad de María Estuardo, es limpio. El juego frío de William Cecil, la abyecta claudicación de Isabel, la falta de apoyo de los príncipes cristianos y la indiferencia del papa transforman el caso de la reina de Escocia en uno de los testimonios más cabales ofrecidos por una princesa cristiana al Moloch de la Revolución. No falta un solo ingrediente: acomodos políticos de sus posibles defensores, alianzas internacionales entre los poderes del dinero, sobornos, delaciones, falseamiento de documentos, agentes provocadores y testigos fraudu-

lentos. En medio de este basural de ignominias, la figura de la reina acusa cada día más su perfil de nobleza cristiana en el valor de su holocausto.

Los masones y la corte de Isabel

Se ha ridiculizado muchas veces el afán por explicar la historia de Occidente como si fuera un plan perfectamente proyectado, desde su aparición en la historia, por los infalibles hermanos tres puntos. Esta idea de fabricación contrarrevolucionaria es la contrarréplica de esa otra, fabricada por los progresistas, en la que se responsabiliza a los jesuitas de todas las intrigas enemigas del progreso, montadas durante la Edad Moderna.

Cualquiera que sea la intervención que estas honorables sociedades hayan tenido en pro o en contra del proceso revolucionario, es un hecho que ambas han existido y han combatido, por lo menos hasta hace relativamente poco, en campos antagónicos.

Las organizaciones masónicas aparecen en Inglaterra en los tiempos de Isabel. Es conocido que la reina, temerosa del carácter secreto de las logias, trató de disolverlas por la fuerza, pero uno de sus principales jefes, Tomás Sackville, "se encargó de que los jefes francmasones que tomaron parte en la asamblea hicieran una comunicación honorabilísima a la reina y ésta nunca más intentó disolverlos o molestarlos, sino que, por el contrario, los consideró como una clase especial de hombres que cultivaban la paz y la amistad, las artes y las ciencias sin mezclarse en los asuntos del Estado o de la Iglesia".[49]

El mismo Walsh cree que Isabel tenía relaciones amistosas con los masones y que estaba adscripta a una de sus logias. Una serie de datos relacionados con sím-

[49] *Ibídem*, pp. 335-6.

bolos y criptogramas masónicos son aducidos para probar su vinculación.

Nuestro propósito no es escudriñar los orígenes de la masonería y denunciar la presencia entre sus miembros de la reina de Inglaterra. Nos conformamos con advertir la aparición temprana de estas organizaciones internacionales secretas que luchaban por hacer triunfar sus criterios contra la influencia de la Iglesia y posteriormente contra los poderes políticos tradicionales que sobrevivieron a las convulsiones del siglo XVI. Estas sociedades estaban integradas por personajes de primera fila en el terreno de los negocios y las finanzas y apoyaban, con el pretexto de promover los conocimientos científicos y las actividades artísticas, a todos cuantos ponían la libertad de pensar y escribir por encima de la disciplina eclesiástica.

Tampoco se discute la relación que tales asociaciones han tenido con el judaísmo, el protestantismo y todas las sectas empeñadas en la lucha revolucionaria contra la Iglesia. La monarquía española, encabezada por Felipe II, encontró en ellas un temible obstáculo. Podemos asegurar que la enemistad declarada a la Casa de Austria se ha mantenido hasta hoy con la rencorosa frescura de sus verdes años.

El aporte positivo dado al mundo moderno por estas sociedades está en la formación del espíritu capitalista. No en el capitalismo como fenómeno económico, de aparición muy anterior. El espíritu capitalista tiene su antecedente en el mercantilismo. La masonería supo conjugar todas estas fuerzas contrarias a los criterios tradicionales para lanzarlas a la conqista del poder. Su primer punto de apoyo fue Holanda y luego Inglaterra. Desde estas bases inició su actividad disolvente y envolvió en su juego a la burguesía financiera y a aquella parte de la nobleza conquistada por el espíritu moderno y bastante despistada respecto al peligro de

aliarse con fuerzas muy mal dispuestas a aceptar sus privilegios de clase.

El último intento del rey Felipe II

La rivalidad marítima de España e Inglaterra nace también en los tiempos de Isabel. En sus primeros momentos se limitó a una pugna naval mantenida entre corsarios ingleses y la armada oficial española. Más tarde culminó en un episodio bélico donde las dos armadas dirimieron el pleito en una confrontación decisiva de sus potencias respectivas.

El propósito de Felipe era alcanzar a Inglaterra en su propio territorio y hacer que sus tercios de infantería, los mejores de Europa, pusieran sus pies en la isla. Los ingleses conocían la superioridad militar de los españoles, pero también sabían de sus enormes dificultades económicas y podían apreciar los inconvenientes que hallaría la flota ibérica para arribar hasta sus puertos.

Los barcos españoles, excelentes para los desplazamientos ultramarinos, tenían poca capacidad de maniobra y podían ser expugnados sin dificultad si el mal tiempo venía en ayuda de los ingleses. Eso fue lo que sucedió. Una serie de tormentas en cadena impidieron a los pesados galeones españoles dirigir su artillería contra los buques ingleses, más bajos y veloces. El viento se encargó de lo demás.

El fracaso de la armada fue un golpe duro para el poderío de Felipe y para toda la causa católica en Europa. Se puede decir que desde ese momento la Reforma se consolidó y con los pies bien asentados en Inglaterra inició contra la Iglesia una ofensiva intensa.

Belloc en su trabajo sobre la reina Isabel asegura que hasta ese momento no había en Inglaterra un claro sentimiento de la existencia de dos bandos religiosos y sí una fuerza de opinión que aspiraba al retorno de

los antiguos hábitos sociales, decididamente anclados en las costumbres del país. Reconoce que la adhesión de los ingleses al papa no fue muy ferviente, pero en cambio lo era, pese a las transgresiones y cambios sufridos, el amor a la misa.

La óptica de Belloc es indudablemente católica, pero a mi parecer no da a la influencia de la burguesía ciudadana toda la importancia que tiene en la transformación de las creencias tradicionales.

"Debemos concluir", asegura Belloc, "que dado el estado de espíritu de Inglaterra, si la invasión de la armada española hubiera triunfado, se habría producido una reacción católica capaz de terminar con el grupo de Cecil y sus extrañas modificaciones litúrgicas. Esto hubiera provocado una vasta reagrupación católica, cada vez mejor organizada."

La conjetura probable es un privilegio del historiador, pero el mismo Belloc reconoce que los católicos hubieran seguido siendo una minoría. La obra iniciada bajo el reinado de Enrique VIII estaba muy avanzada y el reparto de los bienes del clero había dado a sus beneficiarios un poder grande y la sólida voluntad de oponerse a cualquier intento de retorno.

El fin de la reina Isabel

Isabel murió en 1603. El cuadro que de su muerte dejó Paul Delaroche —que hoy se encuentra en el museo del Louvre— descubre la desolación de un rostro labrado por el horror. Un Lactancio, atento a la ejemplaridad de la muerte de los perseguidores y tal vez metódicamente olvidado del carácter lamentable de la muerte en general, hubiera podido hallar una lúgubre complacencia en la terrible agonía de Isabel. Como carezco de esas predilecciones, me detendré en las consecuencias de su reinado.

En primer lugar, la casi desaparición del catolicismo. Hacia 1605, dirá Belloc en su *Historia de Inglaterra*, la mayoría de los ingleses no recordaban la misa. El sistema religioso tradicional se había perdido y las actividades espirituales de los ingleses no reconocían los cánones equilibradores de la ética católica. Su economía, su política, su arte y su ciencia crecían libradas al azar de sus propios criterios sin admitir la unidad de la inspiración religiosa. El patriotismo reemplazará la religión y el fracaso de la armada española consolidó este sentimiento. El santo egoísmo nacional se convertirá en una fuerza activísima y los ingleses hallarán en el engrandecimiento de la nación motivos suficientes para ordenar su política con respecto a las otras naciones europeas.

La conquista de Irlanda corona el cuadro de este reinado e inicia ese largo y doloroso desentendimiento que perdura hasta nuestros días. Atribuir a la sola culpa de un conquistador los males de un pueblo, no es una actitud del todo razonable. Irlanda contribuyó mucho, con sus largas rivalidades célticas, a crear un clima propicio para que un vecino fuerte iniciara una aventura de esa naturaleza. En los primeros años del reinado de Isabel fue la figura de Shane O'Neill la que se encargó de crear un cuadro de guerra civil, apto para provocar todas las divisiones y violencias capaces de despertar la codicia de Inglaterra.

Cecil no se contentó con el dominio militar de Irlanda y quiso implantar también allí su protestantismo. Un período de matanzas y persecuciones siguió a esta decisión e Irlanda se convirtió en el teatro de una sangrienta pugna religiosa.

Capítulo XV: *Cranmer y Cecil*

Introducción

Obligado a elegir las figuras más representativas del siglo XVI en Inglaterra, después de Enrique VIII y la reina Isabel, se imponen los nombres de estos dos ministros que mucho mejor que sus reyes supieron unir en su idiosincrasia todos los aspectos predominantes del momento. Cranmer, más cercano a la Inglaterra tradicional que William Cecil, reunió en su personalidad una cantidad de matices que faltaron en la más moderna y simple de Cecil. En este último la Revolución está decididamente ordenada a un propósito de preponderancia económica que será el sello definitivo de la mentalidad inglesa. Cranmer tuvo la complejidad de un sacerdote apóstata. Traicionó a la Iglesia sin dejar de pertenecer a ella y trató de cambiar sus dogmas y su liturgia, aprovechando su condición de prelado y sin renunciar, un solo momento, a las prebendas de su privilegiada situación.

Los comienzos de sir Tomás Cranmer

Nació el 2 de julio de 1489 en Aslacton, condado de Nottingham. Tuvo siempre la pretensión de descender de una antigua familia normanda. Viudo de un primer matrimonio, entró en el clero; luego de hacer su teología, la enseñó en el *Church College* de Cambridge.

En estas funciones lo sorprendió la noticia de que el rey Enrique VIII quería romper su matrimonio con Catalina de Aragón para casarse con la joven Ana Bolena. El papa no estaba bien dispuesto a oír las súplicas del rey y de su personero Wolsey. Cranmer, consultado sobre el problema, propuso pasar sobre la autoridad papal y fundar la decisión regia directamente en la Biblia. Era una idea clara y distinta y, aunque tenía un precedente en Marsilio de Padua, olía demasiado a las recientes discusiones luteranas. El soberano no se sintió atraído por la ocurrencia, pero simpatizó con Cranmer y, cediendo a las instancias de su limosnero Fox, lo hizo entrar como capellán en la casa del padre de Ana Bolena.

Cranmer, ilustrado sobre el gusto de Enrique por la tradición católica, pensó en un motivo de anulación matrimonial capaz de persuadir a Clemente VII y que no estuviera totalmente reñido con el derecho canónico. No vio nada mejor que recusar las dispensas otorgadas por Julio II en ocasión del casamiento del rey con su cuñada. La tradición consideraba incestuosa una unión de esta naturaleza. Aunque Catalina había probado la no consumación de su matrimonio con el príncipe Arturo, estas pruebas reposaban sobre la frágil responsabilidad de algunas matronas y podían ser desechadas.

Con este propósito fue enviado a Roma, y una vez en la ciudad pontificia Cranmer trató de obtener la anulación. No era faena fácil. Aunque el astuto prelado era un anguila para sortear escollos, el papa no accedió a

su pedido, temeroso de atraerse la enemistad del emperador.

Cranmer maniobró como un hábil piloto. Había disimulado tan bien sus preferencias heterodoxas, que el papa lo designó *gran penitenciario de la Santa Sede* para combatir la herejía luterana en Inglaterra. Era el triunfo del disimulo y una ancha avenida abierta sobre un futuro de brillantes promesas.

Antes de volver a su patria se detuvo un tiempo en Alemania y se puso en contacto con varios jefes de la Reforma, de los que tomó doctrina. Para convencerlos de su sincera adhesión, contrajo enlace con una sobrina de Osiander. Era una manera bastante audaz de comprometerse con el movimiento y asegurar a los reformadores el rumbo de sus futuros pasos.

La muerte de Warham, arzobispo de Canterbury, le permitió acceder al primado de la Iglesia de Inglaterra. Enrique VIII lo apoyaba en la esperanza de ver resuelto su problema martimonial.

Tomás Cranmer, que mantenía sigiloso secreto sobre su segundo enlace y sus simpatías por el protestantismo, juró fidelidad al papa. Pero desde la más alta jerarquía eclesiástica de Inglaterra combatió la vieja religión con todos los recursos de su ingenio y de su absoluta falta de escrúpulos.

El papa se enteró de las entrevistas de Cranmer con los heresiarcas alemanes, pero ignoraba su casamiento; para evitar roces con la corona inglesa, aceptó la designación de Cranmer como arzobispo de Canterbury.

Arzobispo de Canterbury

Actuó a la sombra de Enrique VIII, se plegó a todos sus caprichos e hizo uso discrecional de su autoridad para anular y concertar matrimonios. Las seis mujeres del rey: Catalina de Aragón, Ana Bolena, Juana Seymour, Ana de

Clèves, Catalina Howard y Catalina Parr fueron sucesivamente divorciadas o casadas, y alguna de ellas bendecida antes de ser ejecutadas. Este extraño obispo seguía con el hisopo en la mano los caprichos del erotismo real.

Dispuesto a reformar la Iglesia de Inglaterra de acuerdo con el modelo alemán, comenzó por ligarla al Estado con tan fuertes lazos que nunca más pudieron ser destruidos. Cranmer ordenó que el rey "fuera aceptado, mirado y reconocido como único y supremo jefe sobre la tierra de la Iglesia de Inglaterra". Los obispos recibían de él su nombramiento y eran sus lugartenientes para predicar el Evangelio y administrar los sacramentos.

No obstante, su actividad reformadora tropezó siempre con el fastidio que inspiraba a Enrique VIII el protestantismo. Esto lo obligó a ciertas limitaciones en la extensión de sus cambios. Tomó medidas fiscales contra los bienes del clero y liquidó los monasterios. Logró la ruptura con Roma, pero no pudo hacer aprobar los 42 artículos inspirados en el mejor espíritu luterano y debió aceptar, a regañadientes, el famoso *bill of blood* contra las ideas luteranas.

A pesar de esta discrepancia fundamental con el rey, éste lo quería, y, cosa rara en él, lo sostuvo en el cargo contra sus propias opiniones y las de aquellos que le advertían continuamente sobre el carácter herético de las ideas de Cranmer. En cierta oportunidad le dijo el rey:

"Oiga, capellán: tengo sobre Ud. noticias muy buenas. Parece que es Ud. el más redomado hereje de Kent."

Cranmer pensó que quizá no fuera del todo inconveniente para él una acusación pública que le permitiera confundir a sus enemigos. Pidió a Enrique VIII la formación de un tribunal eclesiástico en la misma Torre de Londres, para lavarse de tales infundios.

"No sea ingenuo", le respondió el monarca, "una vez en la prisión se desatarán todas las lenguas y nada podrá salvarlo."

¿Era una advertencia sin amenaza encubierta o Enrique sabía sobre su arzobispo más de lo que aquél sospechaba? Y si era así, ¿por qué no lo detuvo en el camino de las reformas o el rey no fue tan ajeno a éstas como se pretende?

La posibilidad de una respuesta a tales preguntas murió con el protagonista del drama y nunca podremos satisfacer nuestra curiosidad. Enrique VIII admiraba en Cranmer al escritor. Un año antes de morir pidió al arzobispo que escribiera en inglés un libro de plegarias. Extraño pedido que pone una vez más de relieve el carácter de la época.

Miembro activo del clan de los Seymour, Cranmer vio crecer sus prerrogativas con el advenimiento al trono del niño Eduardo VI. El duque de Somerset, regente del reino, era partidario de acelerar el proceso reformador y ponerlo a salvo de cualquier intento de restauración católica. Los cuantiosos bienes adquiridos en el despojamiento de los monasterios debían quedar en las manos de sus actuales beneficiarios que constituían la fuerza decisiva del gobierno. Cranmer puso en movimiento sus innegables aptitudes para provocar el cambio, pero tropezó con dos serios escollos: la fuerza un poco lenta del grupo conservador, pero todavía poderosa, y la antipatía despertada en todas partes por los partidarios más radicales de la reforma.

Cranmer supo medir el peligro con serenidad. Mezcló de tal modo los ritos tradicionales con las nuevas fórmulas, que resultaba difícil, para quien no estuviera prevenido, hallar el espíritu de la modificación.

Integrante del Consejo de la Corona en su calidad de primado de Inglaterra, hizo votar una ley por la cual las más altas prelacías de la Iglesia fueran declaradas movibles a voluntad del soberano. Aparentemente era un paso hacia el absolutismo más cabal, pero en realidad y dada la débil contextura del pobre niño que regía los

destinos del reino, se trataba de consolidar su propia situación alejando de sus cargos a los obispos refractarios a la Reforma.

El *bill of blood* fue derogado por instigación suya y se pudo instalar en el arzobispado con su segunda mujer, hasta ese momento mantenida clandestinamente en la oscuridad. Por su disposición se suprimió también el artículo donde se sostenía expresamente la presencia real de Cristo en la hostia consagrada y promulgó un orden para la comunión, que era una suerte de ritual provisional, hasta tanto la misa fuera reemplazada por la cena.

Lanzado por el camino de la Reforma, trajo de Alemania una serie de teólogos protestantes para que lo secundaran en sus esfuerzos. Bucer, Pedro Martyr, Pablo Fagues, Bernardino Ochino y Tremelius estuvieron oportunamente junto al arzobispo de Canterbury para ayudarlo con sus consejos, sus libros y sus experiencias en la predicación de la nueva reforma evangélica. Se impuso la lectura de la Biblia en inglés y se editó un Nuevo Testamento con las exégesis de Erasmo. Para esa fecha Cranmer terminó de escribir su *Book of Common Prayer* que hacía su parte a Lutero y a Calvino, pero que no satisfizo a los partidarios de uno ni de otro heresiarca.

El obispo Gardiner atacó el libro de Cranmer acusándolo de negar la presencia real de Cristo en el pan y vino consagrados. La respuesta de Cranmer es típica de su posición teológica con respecto al sacramento de la eucaristía.

Confiesa "que en el libro de la Santa Comunión no pedimos que el pan y el vino sean el cuerpo y la sangre de N. S. Jesucristo, sino que sean para nosotros el cuerpo y la sangre de Cristo. Es decir, que los comemos y bebemos de suerte que podamos entrar en la participación de su cuerpo crucificado y de su sangre derramada por nuestra redención".

Una reedición de su *Prayer Book* trajo modificaciones decididamente calvinistas y esto provocó críticas en todas partes. Los conservadores le reprocharon su espíritu de reforma y los protestantes más firmes su conservadorismo. Como estos últimos insistieran con vivo humor sobre el acto supersticioso de la genuflexión que sobrevivía en su ritual, Cranmer les respondió en un inglés pleno de irónica soltura: "Hay espíritus gloriosos e inquietos, que tendrían siempre algo que decir contra nuestro libro, aunque lo modificáramos todos los años. Pretenden que las Escrituras no mandan arrodillarse. Ésta es la razón de todos los errores sectarios: si están en la verdad no hay necesidad de ritual y no nos preocupemos más por establecer un orden en el culto o en el Estado. La Escritura, efectivamente, no manda arrodillarse, pero tampoco ordena sentarse. Pongámonos de bruces en el suelo como los turcos o los tártaros."

El fin de Cranmer

Cansado de la anarquía de sus antiguos partidarios, Cranmer redactó los cuarenta y dos artículos del credo anglicano que fueron promulgados poco antes de morir Eduardo VI. Años más tarde, Isabel los redujo a treinta y nueve siguiendo preferencias personales.

Bajo el reinado de María Tudor, terminó la carrera ascendente de este singular arzobispo y comenzó el camino de su expiación. Como miembro destacado en el Consejo de la Corona de Eduardo VI, estuvo comprometido en la aventura de lady Jane Grey. Una de las primeras medidas de María fue ordenar su detención en el palacio de Lambeth y no tardó en hacerlo conducir a la Torre de Londres acusado de alta traición.

Tuvo la habilidad de hacerse perdonar este delito, pero la reina y los obispos católicos que conocían su naturaleza escurridiza, no lo soltaron. Convocado nueva-

mente ante un tribunal eclesiástico presidido por el cardenal Pole para que expusiera su opinión sobre el dogma de la transubstanciación, se declaró contrario a la fe en la Presencia Real de Cristo en el pan y el vino consagrados. El tribunal lo declaró solemnemente hereje y lo libró al brazo secular. La justicia temporal, de acuerdo con las costumbres de la época, lo condenó a morir en la hoguera.

Desde la ventana de su prisión vio el suplicio de los obispos apóstatas Ridley y Latimer y tuvo un momento de desfallecimiento. Redactó varias retractaciones en inglés y en latín, pero ante la inutilidad de sus esfuerzos para salvarse, decidió morir en su ley y abjuró de sus pedidos de clemencia, padeciendo la muerte con ánimo decidido.

Se ha exaltado su figura pastoral comparándolo con los grandes santos de la Iglesia, pero sin lugar a dudas en estos juicios laudatorios se mezclan criterios muy diferentes. Si se toma en cuenta el veredicto de la fe tradicional, podemos decir con Bossuet: "Fue al mismo tiempo obispo romano y luterano. Casado en secreto contra las leyes de la Iglesia y consagrado arzobispo conforme al ritual católico. Sometido al papa cuya potestad detestaba y oficiando misas en las cuales no creía." Un proceso de beatificación según la usanza tradicional tendría que vencer estas dificultades, pero probablemente y de acuerdo con los criterios imperantes en el mundo moderno haya sido la suya una vida de triunfos.

William Cecil

El arzobispo Cranmer fue un verdadero santo para el mundo inaugurado por la revolución inglesa y su martirio bajo el reinado de la sanguinaria María Tudor, el sello definitivo de su testimonio. William Cecil no tiene el mismo derecho que Cranmer a los beneficios de una

canonización póstuma, pero la nueva Inglaterra le debe una situación de privilegio en la cohorte de sus heroicos forjadores.

Junto con Walsingham y Nicolás Bacon fue ministro de Isabel y por ende uno de los principales promotores de ese siglo de oro. Alguien reconoció que después de Dios, William Cecil fue el principal sostén de Isabel. Rogelio Ascham escribió sobre Cecil cuando éste entró a formar parte del Consejo de la Corona: "Es un joven, pero rico en sabiduría, igualmente versado en las ciencias y en los negocios, y todavía tan modesto en cumplimiento de sus deberes públicos que por unánime testimonio del pueblo inglés merece la apología que Tucídides hizo de Pericles: conoció todo lo que debe ser conocido y supo aplicar todo lo que conoció; amó su país y fue inaccesible al poder del dinero."

Las revoluciones siempre han inaugurado con fasto la reputación de sus héroes y no andan con delicadezas para atribuirles todas las virtudes que desde Catón *el Viejo* son patrimonio de las repúblicas. Inglaterra tenía el inconveniente de ser un reino, pero dadas las limitaciones impuestas al gobierno por el grupo oligárquico encabezado por William Cecil, podemos, en lo que respecta a las virtudes republicanas, considerarla lo bastante bien provista como para resistir la comparación que hace Ascham entre Cecil y Pericles.

Trece años mayor que Isabel, Cecil había nacido en Bourne, Lincolnshire, en el año 1520. Como todos los notables de ese momento, se educó en Cambridge e inició su carrera política bajo el efímero reinado de Eduardo VI. La tradición protestante quiere que durante el gobierno de María, Cecil haya permanecido recatadamente al margen de la política y esperando con británica flema la iniciación de mejores tiempos.

Los historiógrafos católicos no coinciden con esta opinión y encuentran un cierto placer en hallar a William

Cecil en la comisión enviada por Felipe II para recibir en Inglaterra al cardenal Pole. Es verdad que no tenía representación oficial, pero si realmente estuvo en la comisión esto no es índice de un púdico desinterés por la cosa pública.

En lo que respecta a su actitud ante el dinero, no parece tan desligada como pregonan sus partidarios. Menos rico que Paget, uno de los más grandes beneficiados con la repartición de los bienes del clero, Cecil compró muchos bienes pertenecientes a la Iglesia y sobre esta base edificó una fortuna nada desdeñable. Las tierras pertenecientes a la diócesis de Peterborough, Putney, Morlake y Wimbledon pasaron a engrosar sus posesiones y cuando obtuvo de Felipe II el visto bueno para integrar la comisión que iría a recibir a Pole, lo hizo con el santo propósito de que el cardenal perdonara sus extravíos protestantes y lo recibiera nuevamente en el seno de la Iglesia Católica, que tan generosamente había contribuido a su enriquecimiento.

William Thomas Walsh no participa del entusiasmo que sentía Ascham por William Cecil y nos da del hombre un retrato menos amable: "Cecil tenía por entonces treinta y cinco años. Su rostro impasible parecía una careta y sus ojillos de hurón aparentaban caballerosidad e inocencia. Poseía fina inteligencia, gran habilidad y verdadero genio para los negocios y la diplomacia. Mucha paciencia y buen juicio, decidida admiración por las máximas de Maquiavelo y la astrología y, en fin, una hipocresía tan acusada que llegó a disgustar incluso a muchos de sus amigos. Tenía siempre el nombre de Dios en los labios, hasta en los momentos más despreciables de su larga vida. Cuando había que llegar a un fin, no conocía escrúpulos de ningún género." [50]

Bien mirado por Enrique VIII, Cecil comenzó a desarrollar su acción durante el reinado de Eduardo VI,

[50] *Felipe II*, p. 164.

como mano derecha del duque de Somerset. Conspiró contra la candidatura de María y fue uno de los que escribió el texto por el que se la declaraba ilegítima. Esto no le impidió hacerse católico en cuanto la reina subió al trono. Muchos reconocieron que salvó su cabeza gracias a la cantidad de rosarios que rezó durante el breve interludio de la restauración católica. Otros, menos atentos a los milagros y algo más a las valiosas informaciones dadas por William Cecil al enemigo de ayer, atribuyen su salvación a su prodigiosa memoria y a su capacidad, casi absoluta, de traicionar a cualquiera.

Pasemos por alto ese período vergonzoso y tomemos a William Cecil en el esplendor de su gloria cuando, segundo de Isabel o tal vez primero, fue hecho par de Inglaterra con el título de barón de Burghley.

Isabel lo llamó siempre su *spirit*. Un autor protestante, Edmundo Lodge, dice en su *Illustrations on English History* que Burghley se deleitaba solamente con los asuntos del Estado, pero en estas amadas cuestiones no se quedaba nunca en la mitad del camino y sabía imponer sus razones. Von Raumer en su *Political History of England* sostiene que Burghley tuvo muchas veces razón para quejarse de la reina, pero que siempre terminaba reconciliándose con ella. Y añade con seriedad germánica: *They were made for each other.*

Para este autor no caben dudas que el éxito de William Cecil se debió fundamentalmente a su grandeza de miras. Siempre estuvo por encima de las pequeñas intrigas de la corte, atento a los intereses del reino y especialmente a los que se relacionaban con su ministerio. El mismo autor concluye que lord Burghley por su gran actividad, por su estricto amor a la verdad, por su moderación y noble empaque, debe ser considerado entre los más grandes hombres de Estado conocidos por la historia.

Como todos los hombres situados en la cúspide del poder, gustaba precisar sus experiencias en fórmulas la-

pidarias, no siempre originales, pero que daban la impresión de una sólida sabiduría. "Es prudente quien tiene paciencia", solía decir. "Y la prudencia mueve las estrellas."

Para precaverse contra la envidia y los peligros asumía una actitud modesta, porque la ambición excesiva desata a los enemigos y conduce a la ruina. Tal vez por eso no amó la guerra y estuvo siempre prevenido contra los generales demasiado inteligentes en su oficio.

La política de Burghley

Se puede afirmar, por encima de cualquier celo partidario, que los artífices de la Inglaterra moderna fueron Cecil e Isabel. Aunque la reina tenía prelacía en las funciones de gobierno, Cecil, como ella misma lo dijo en más de una oportunidad, fue el espíritu de esa política.

Hilaire Belloc no lo ve con los mismos ojos que la historiografía de origen protestante. Para él, Cecil "dirigió toda su considerable energía y su todavía más considerable perspicacia y buen juicio al solo propósito de beneficiarse". Estaba unido a la reina por muchos intereses, pero particularmente porque ambos lucharon para salvar juntos sus respectivas cabezas.

La opinión del gran historiador católico no es muy generosa con el antiguo ministro de Isabel. Si se examinan sus juicios desde una óptica favorable al cambio provocado por Cecil, será fácil advertir en ellos los prejuicios de su propia postura religiosa. Pero como nos movemos entre uno y otro sector, conviene traer a colación las diferentes opiniones para que la figura del estadista aparezca, si no en toda su verdad, por lo menos en su complejidad.

Hubo algo que favoreció extraordinariamente el engrandecimiento de Cecil y ese algo fue la reforma religiosa en Inglaterra, al convertirlo en su guía inevitable.

Sin el cambio religioso que le permitió hacer fortuna y una vez en el poder conservar sus posiciones, Cecil no hubiera sido el barón Burghley y mucho menos la providencia política del protestantismo inglés.

En las perspectivas que las circunstancias históricas habían preparado para Cecil e Isabel, el catolicismo era el enemigo número uno y se vieron obligados a combatirlo, consolidando las conquistas de la Reforma.

En ese orden de necesidades se comprende la lucha emprendida contra María Estuardo y las intrigas montadas para hacerla víctima de una acusación que les permitiera matarla. En la propia Inglaterra el catolicismo se presentaba como un enemigo irreconciliable. Las figuras de los grandes señores del Norte —el conde de Northumberland, Dacre, Arundel y Norfolk— inquietaban con su sola presencia el feliz consorcio de Isabel y Cecil. No sólo vivían estos nobles católicos, sino que tenían predicamento en las comunas celosas de sus antiguos privilegios y entre los habitantes de la frontera con Escocia, fieles a la reina María.

Un movimiento militar bajo el estandarte de las cinco llagas de Cristo ocupó en 1569 la catedral de Durham y trató de salvar a María Estuardo de su prisión. La mano de Cecil se movió con gran velocidad y, renunciando a su predicada tolerancia, hizo rodar muchas cabezas para asegurar su propia situación y la de la reina Isabel. La excomunión lanzada contra ella por el papa liberó a los súbditos católicos de los lazos de obediencia, pero dio pretexto al astuto Cecil para transformarlos a todos en traidores a la patria y perseguirlos como a tales.

La política exterior fue llevada adelante conforme a los mismos reflejos anticatólicos, pero habida clara cuenta de la rivalidad existente entre las coronas de Francia y España. Esta situación favoreció la permanencia de Isabel y Cecil y, a través de ellos, de la Reforma inglesa

sostenida en una y otra oportunidad por uno de los dos reyes católicos según conviniera a sus respectivas políticas nacionales.

Belloc, en su *Historia de Inglaterra,* culpa casi exclusivamente a Cecil de haber llevado adelante la reforma de la Iglesia. Según este autor, Isabel lo habría seguido sin gran entusiasmo, pero plegándose a la voluntad del ministro en cuanto aquél le presentaba el catolicismo como una amenaza para su posición, sus designios y hasta su propia vida. Belloc critica la actitud de los príncipes católicos y la del mismo papa cuando al excomulgar a Isabel la arrojó definitivamente en la política de su ministro. Si se hubiera atacado al ministro en vez de a la reina, probablemente se hubiera logrado una atenuación del movimiento reformista y la salida de Cecil del gabinete de Isabel.

El levantamiento del norte y la bula de excomunión obligaron a Cecil a extremar las medidas anticatólicas y arrastró a la reina en esta decisión inevitable. Las tierras pertenecientes a las grandes familias católicas comprometidas en actitudes políticas o religiosas contrarias a los llamados intereses del reino fueron confiscadas en favor de los oligarcas partidarios de la nueva política y de la nueva fe. "Estas confiscaciones de dominios católicos", escribe Belloc, "destruyeron rápidamente las bases económicas del catolicismo y fomentaron el desarrollo de los intereses que habían iniciado la confiscación de los monasterios cincuenta años antes."

A estas medidas de política interior sucedió una acción internacional más firme y decidida en favor de los países pasados a la Reforma. Se apoyó a los rebeldes holandeses y se hizo todo lo posible para destruir el poderío español en los Países Bajos. No es de desdeñar, en esta oportunidad, la colaboración entusiasta de los capitales judíos radicados en esos países, que comenzaron a ver en Inglaterra una nación cuyos intereses crecían a la par de los suyos propios.

El fin de William Cecil

William Cecil, para ser fieles a su patronímico burgués más adecuado a su personalidad, halló en sus últimos años un poderoso rival en la persona del conde de Essex.

Los talentos militares y la ascendencia indudable ejercida por el joven y apuesto noble en el ánimo de Isabel fueron colocándolo en una posición que comenzaba a hacer sombra a la del indiscutido ministro. Felizmente para Cecil, las cualidades del nuevo favorito, su franqueza, su coraje y su desenfado de jinete, no eran para ser comparadas en un cotejo de eficacia política y diplomática con la serenidad, la duplicidad y la hipocresía de lord Burghley. En la guerra, indudablemente prevalecía Essex sobre el ministro, pero en el terreno de las intrigas, los cabildeos y las asechanzas psicológicas, la superioridad de Cecil era innegable.

William Cecil falleció sin alcanzar un triunfo definitivo sobre su rival y esta tarea quedó encomendada a su hijo Roberto, que era la hechura de su padre.

Por un momento Essex se convirtió en el primer hombre de Inglaterra, pero su temperamento extremado, sus ambiciones y sus insolencias lo hicieron tan odioso que pronto tuvo más enemigos de los que podía aguantar. Discrecionalidad en los comandos militares, uso arbitrario de los medios puestos a su servicio y un continuo despilfarro que lo obligaba a echar mano de cuanto dinero se ponía a su alcance, lo llevaron a chocar con los hábitos de una clase social dispuesta a soportar cualquier defecto menos aquellos que atentaran contra la santa economía.

Isabel amaba a su joven favorito, pero al fin, harta de sus impertinencias que no ahorraban referencias despectivas acerca de la reina y sus extrañas costumbres

eróticas, accedió a librarlo a un juicio frente a un tribunal presidido por Francis Bacon.

De este primer encuentro con la justicia real, Essex se libró con alguna merma en su fortuna pero sin mayores inconvenientes. Ávido de poder y destilando odio contra el clan de los Cecil, arriesgó un golpe de fuerza en el que, para su desgracia, entraron también algunos católicos mal dispuestos con el gobierno. Vencido, fue ejecutado de acuerdo con los buenos deseos de Robert Cecil, que mostraba con este triunfo sobre el coraje y la imprevisión los buenos frutos de las lecciones paternas.

Un pueblo es una realidad demasiado complicada para reducir su papel en el contexto de una civilización al cultivo de una sola actividad. El mundo de las finanzas y la economía se desarrollaba igualmente en otros países europeos, pero mientras en España y Francia lo hacía un poco a la sombra de los designios políticos de sus respectivos monarcas, en Inglaterra crecía al unísono con una clase social que había hecho de la riqueza el motivo principal de su desarrollo.

La persistencia del orden católico en los países latinos impidió que todas las actividades del espíritu fueran absorbidas por las exigencias de la vida política. Los reyes católicos siguieron reconociendo el magisterio de la Iglesia y aunque no siempre mantuvieron con ella relaciones respetuosas, favorecieron su influencia en las costumbres morales del pueblo y en la formación intelectual de las minorías dirigentes.

En Inglaterra el nuevo espíritu imprimió a la inteligencia un rumbo distinto. Mientras el pueblo se adaptaba mal o bien a la liturgia y la dogmática impuestas por los reformistas, las minorías intelectuales, sin renunciar a los beneficios de una fe limitada al ejercicio de las virtudes naturales, desviaba el rumbo del pensamiento hacia el cultivo de las ciencias positivas y perdía, cada vez más, el gusto por la sabiduría metafísica.

Capítulo XVI: *La preponderancia española en el siglo XVI*

El imperio de España

Dos escollos acechan a quienes intentan hacer la historia de España en el siglo XVI: el tratar de explicar demasiado y caer en una vacía retórica reñida con los hechos, o el dejarse llevar por éstos en una cómoda renuncia a toda explicación. Los hechos están allí; con sus grandezas y sus miserias, pero también están los objetivos señeros, los altos propósitos que dieron a los hidalgos españoles, constructores del imperio, la oportunidad de una epopeya que sin perderse en el ideal de una utopía religiosa, no puede reducirse a las proporciones de una sórdida empresa comercial.

El Renacimiento tuvo a Italia por centro de su enérgico dinamismo espiritual. Todas las actividades del hombre rompieron el quicio del sistema religioso y se expandieron en la conquista de su propia autonomía. Parecía no hacer falta un orden totalizador, para que el espíritu no creciera en detrimento de una acción equilibrada y armoniosa, y se concebía la existencia como un estallido de fuerzas anárquicas.

España, como el resto de los pueblos formados bajo el influjo de la Iglesia Católica, sufrió el impacto renacentista y respondió positivamente a sus estímulos sin romper por ello el enérgico equilibrio de su espíritu acordado por su adhesión a la fe. Por esa razón mostró a Europa, en los albores del mundo moderno, que se podía desarrollar una política, una economía, un arte y una ciencia en perfecta consonancia con las exigencias del momento histórico, sin renunciar a la fe cristiana, ni atacar en su esencia el orden universal del imperio.

Desgraciadamente, España era sólo uno de los pueblos integrantes de la civilización latina y no podía con su sola fuerza y decisión realizar la tarea del conjunto. Envuelta en el torbellino de los intereses dispares, jugó su partida con entereza y gran inteligencia, pero su energía tenía un límite y el agotamiento de sus recursos provocó la recesión y el silencio de su concentrado retiro.

El ascenso al trono español de Carlos V y su posterior designación como emperador de Alemania es uno de esos hechos que une, en un momento adecuado, un pueblo, una personalidad y una serie de circunstancias relevantes aptas para llevar una acción de envergadura a su punto culminante. No interesa examinar las dificultades de Carlos V para hacerse aceptar por el pueblo español, ni los inconvenientes que halló en sus primeros pasos políticos. España tenía una constitución social y una idiosincrasia regionalista y esto imponía a sus reacciones más inmediatas un tono aldeano, decididamente contrario a las aventuras políticas. Pero esta estrechez de miras y esta celosa reivindicación de los fueros municipales estaban compensadas por la fe y el coraje de un pueblo que había dirimido en su propio territorio y con las armas en las manos una larga discusión religiosa donde se debatieron intereses espirituales de alcance y valor universales. España era aldeana y al mismo tiempo católica. Sus reflejos lugareños eran capaces de dar lugar a los

grandes intereses mundiales en cuanto éstos descubrían su veta cristiana y convocaban el espíritu de cruzada.

Carlos V tuvo la sagacidad de comprender esta particularidad del temperamento español. Cuando hubo vencido las asperezas de sus primeros encuentros, encontró en sus nuevos súbditos una disciplina y una disposición inagotables para acompañarlo en su empresa.

Entre el emperador y los españoles se produjo pronto una afinidad entrañable que nadie podía prever a causa de las diferencias temperamentales entre ese flamenco voraz y sensual y esos enjutos castellanos acostumbrados a comer poco y beber con sobriedad. Bajo los gustos distintos ardía un alma iluminada con su fuego pentecostal y latía un corazón bien dispuesto para las fatigas de la guerra, tanto en el triunfo como en las derrotas.

España no amaba las guerras con los reyes cristianos. Si siguió a Carlos en sus luchas con la casa de Francia, lo hacía siempre con la esperanza de que el rey galo volviera por los fueros de su fe y la ayudara a vencer a los infieles y combatir a los luteranos. Le parecía una pérdida preciosa de energía pelear contra Francisco I mientras los turcos desolaban las costas del Mediterráneo y ponían saco a las ciudades de la cristiana Hungría. Pero el rey de Francia temía más a España que a los turcos y su rivalidad nacional contra el vecino era más fuerte que su aversión al infiel.

El crecimiento de la Reforma en Alemania puso a Carlos en la necesidad de llevar la guerra contra los príncipes luteranos y tratar de que el imperio no se quebrara como consecuencia de la división religiosa. A partir de 1545 vio la situación madura y comenzó sus preparativos. Como primera medida y para estar más cerca del lugar donde se librarían las batallas, se asentó en Ratisbona y allí celebró una dieta comprometiendo a muchos príncipes alemanes para que abandonaran la causa protestante y, a cambio de algunas concesiones, lo acompa-

ñaran en su cruzada. En Ratisbona terminó los preparativos militares. Logró reunir un ejército de cuarenta mil hombres, que según el historiador inglés Roger Bigelow Merriman era un número algo inferior al que poseían los príncipes reformados.

Merriman culpa a Lutero de la derrota sufrida por los protestantes en Esmalcalda. Su fideísmo y su excesiva confianza en el apoyo divino hicieron descuidar la preparación de las tropas. Estaban convencidos de que luchaban contra el Anticristo y que el Señor no los abandonaría en los momentos decisivos. La acción guerrera se limitó, durante un largo tiempo, a observar cuál de los dos ejércitos aguantaba más tiempo en sus cuarteles sin desertar. En esta competencia disciplinaria ganaron los soldados de Carlos V. Los ligados de Esmalcalda emprendieron ignominiosa fuga en cuanto la mayor parte de sus jefes decidieron volver a sus hogares. Pese a tales inconvenientes y al ambiente poco batallador que reinaba en ambos ejércitos, no pasó un año sin que las tropas de ambos bandos se midieran en la batalla de Mülberg. Juan Federico de Sajonia, al frente del ejército protestante, se encontró con las tropas mejor entrenadas del duque de Alba y fue derrotado en una batalla que apenas excedió el volumen de un escaramuza.

El encuentro de Mülberg no fue decisivo y el arreglo religioso que sucedió al tratado de paz, tampoco. La incompleta victoria creó una situación discutida.

Si hubo alguna vez eso que se llamó la cristiandad, a partir de la mitad del siglo XVI desapareció definitivamente. Carlos V era demasiado buen político para empeñarse en resucitarla, pero en su ánimo imperial no cabía la desesperación. Sabía que uno de los principales obstáculos en su carrera era la política papal y el cambio operado en la mentalidad de los príncipes cristianos. Quizá con el propósito de modificar esta difícil situación, pensó en la conveniencia de un gran concilio para que

la Iglesia definiera sus principios y proyectara su futura acción, habida cuenta de los planteos reformistas y la actitud hostil del mundo protestante.

El Concilio de Trento fue, en gran parte, obra del emperador. En él los grandes teólogos españoles realizaron la reforma eclesiástica reclamada por los cristianos desde hacía mucho tiempo. El concilio inició un feliz renacimiento de la ciencia teológica y permitió, al mismo tiempo y como consecuencia de una tesonera labor filológica, un conocimiento más profundo de las Escrituras y una intensificación de la vida religiosa.

Escribe Schnürer en su libro *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*: "Las fuerzas así organizadas se unieron con el fin de desplegar el poderío nacional en un trabajo a la vez intelectual y artístico. En esta actividad las tradiciones medievales de la época de las cruzadas se fusionaron sin gran contraste con las nuevas tendencias del Renacimiento. Con gran energía se luchó por la supremacía en el mundo y al mismo tiempo se cultivó un profundo idealismo religioso para servir a la Iglesia con entusiasmo. La Iglesia y la civilización no se levantaron la una contra la otra. Una síntesis feliz de realismo e idealismo favoreció la vida espiritual de la nación y engendró la edad de oro de la literatura y el arte español, pero cuando eso sucedió, el punto culminante de la potencia política había sido pasado." [51]

La vida espiritual

Saturados hasta el fondo del alma por las nociones aprendidas en el panteísmo germano protestante, hemos creído estúpidamente que el Renacimiento al romper la disciplina del sistema religioso adquiría, por virtud de

[51] G. Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, París, Payot, 1938, t. III, p. 567.

ese acto negativo, una vitalidad prodigiosa. Aunque apuráramos hasta las últimas consecuencias los símbolos biológicos aplicados al mundo social, no sería pensable una sana expansión de la vida sin la concentrada unidad de un orden orgánico. La vida no crece a borbotones ni se desarrolla en todas las direcciones como un torrente salido de sus cauces. Las conquistas positivas logradas por el Renacimiento no estaban intrínsecamente reñidas con la unidad de la fe católica. Lo que podía haber de anárquico en la actitud de los intelectuales de la época provenía de su ignorancia religiosa y de su premura por hallar en el fondo de sus exploraciones particulares un absoluto que la inteligencia del hombre no encontrará en su manifestación más profunda sin el auxilio de la fe en la Revelación.

Ésta es la verdad que la inteligencia española del siglo XVI conoció sin sombra de dudas y la vivió en la plenitud de una confiada y serena energía. Lo decía Oliveira Martins en su magnífica *Historia de la civilización ibérica:* "La constitución de España, católica, monárquica y toda de españoles, está acabada. Cercada por el océano y los Pirineos, la península es un gigante en cuyo pecho hierve la vida: tiene los brazos vigorosos, su cabeza arde en fervor divino, y el corazón palpita de ambiciones. Ocho siglos de meditación le revelaron, claramente, una fe, que es para ella la verdad eterna. Ocho siglos de guerras robustecieron sus músculos y le enseñaron el manejo de las armas. Ocho siglos de interna y dolorosa agitación llenáronla de ambiciones y de una sed abrasadora de dominio, de goce, de imperio, siéntese fuerte y créese dueña de la verdad." [52]

Durante la época en que Oliveira Martins escribió su libro las palabras *fuerza, energía, plenitud* no se habían convertido en signos de oprobio y concedían, a

[52] Oliveira Martins, *Historia de la civilización ibérica,* Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 242.

quien poseyera lo significado por los términos, el derecho a reclamar una situación de acuerdo con sus virtudes. El triunfo del democratismo ha cambiado la perspectiva axiológica y ha convertido la moral del resentimiento en la regla común para apreciar las situaciones humanas. Una clase dirigente astuta y calculadora oculta sus intenciones y prefiere gobernar bajo la apariencia de los plebiscitos multitudinarios para no mostrar su rostro y mantener una gestión anónima menos gloriosa pero más redituable en beneficios pecuniarios.

España fue fuerte. El catolicismo no estaba reñido con el tono noble de la proeza: todo lo contrario, parecía exigirlo. El mandato de Cristo de ir y bautizar a todas las naciones en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo no arredraba a los varones ibéricos, tan dispuestos a propagar la Buena Nueva como a combatir con la espada a cuantos se opusieran a ella.

Muchos son los nombres que ilustran la espiritualidad española a partir del siglo xv y alcanzan su madurez durante el reinado de los Reyes Católicos Fernando e Isabel. Pero pocos como Jiménez de Cisneros merecen ser recordados entre los que aplicaron su talento, su celo y su energía para poner a España a la cabeza de las naciones cristianas y preparar ese período de grandeza reservado para la majestad del emperador don Carlos, quinto de su nombre.

Simple preceptor de la infanta de Castilla, entró en el convento franciscano de San Juan de los Reyes en cuanto vio su humilde tarea terminada. De allí lo sacó Isabel para convertirlo en primado de Toledo, la más alta dignidad eclesiástica del reino.

Preciso, severo consigo mismo, hasta llevar siempre el sayal de monje bajo la púrpura de sus atavíos episcopales, Jiménez emprendió una reforma de las costumbres clericales que hizo imposible, en aquellas tierras, el triunfo de la prédica protestante.

La muerte de Fernando de Aragón en 1516 lo puso a la cabeza del reino como vicario durante la minoridad de Carlos V. Un año más tarde murió y fue enterrado en la iglesia de Alcalá de Henares, la antigua *Complutum*, cuya universidad había fundado dotándola de numerosas cátedras donde se impartía la enseñanza del latín, del griego y del hebreo, sin descuidar las ciencias positivas impuestas por las exigencias del momento histórico. La Universidad de Alcalá de Henares hizo famosa una edición poliglota de la Biblia en la que junto al texto hebreo se añadían las versiones latina y griega.

Al lado de Jiménez de Cisneros sobresalió Fernando de Talavera, nacido en 1428 y confesor de la reina Isabel de Castilla. Ella misma lo designó obispo de Ávila y, posteriormente a la toma de Granada, primado de esta ciudad con el título de arzobispo. No sé cuántos moros convirtió en su diócesis, pero su carácter firme, y al mismo tiempo temperado por ardiente caridad, hizo lo que pudo para evitar el odio a la fe cristiana de esos nuevos súbditos de la corona, adictos al Corán.

No era faena simple. La guerra tan larga como dolorosa los había endurecido. Desarmados frente al enemigo, veían con prevención cualquier intento de acercamiento religioso. Se precisó el influjo de una fe sin mancilla, para que los frutos de la unidad política consolidada por los Reyes Católicos cuajara en unanimidad religiosa. En esta tarea se volcaron los espíritus más delicados. Mientras los soldados abatían por la fuerza los reductos de resistencia, la prédica de los oradores y el amor de los monjes dedicados a las obras de beneficencia cerraban las heridas y abrían la posibilidad de una reconciliación pacífica.

En este trabajo se distinguió Luis de Granada, cuya *Guía de pecadores*, conocida en todas las lenguas cultas de Europa, es una introducción a la vida devota y una de las obras clásicas de teología ascética.

Es en la segunda mitad del siglo XVI cuando el esfuerzo cultural de la Iglesia española alcanza sus mejores frutos. Es la época de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, místicos y reformadores que alcanzaron en sus actividades las formas más altas de la espiritualidad cristiana. Es también la época de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús y una de las inteligencias más sobresalientes en la concepción de nuevos métodos para el proselitismo religioso. La Contrarreforma, encabezada por España, encontró en este hidalgo vasco su mejor arma para detener el avance de la herejía. Su libro de ejercicios espirituales, inspirado en el místico holandés Tomás de Kempis, supo unir al método de la meditación, el impulso enérgico de la voluntad conquistadora extraída del espíritu militar de su estirpe.

Las bases de la teología tridentina

Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto fueron las glorias españolas de la orden de los predicadores. Renovaron la enseñanza de la teología y supieron volcar la doctrina tradicional en la lengua impuesta por el uso de la época. Inspirados en Santo Tomás de Aquino y en todo de acuerdo con sus tesis fundamentales, escribieron sobre todos los temas teológicos y dedicaron especial cuidado a desarrollar las premisas más discutidas del derecho.

El punto de partida de la escolástica española fue el Convento de San Esteban de Salamanca. El R.P. Francisco de Vitoria fue el alma de este renacimiento teológico. Vitoria se formó en París, junto al maestro dominico Pedro Crockaert de Bruselas. Cuando volvió a España fue para entrar de profesor en la Universidad de Salamanca en 1526, y adoptó como manual de doctrina la *Suma Teológica* del Doctor Angélico.

Vitoria era un excelente expositor. A la profundidad de su teología unía un estilo vivaz y claro, apto para ser apreciado por quienes aman el valor literario en la expresión filosófica. Su obra escrita permaneció inédita hasta ocho años después de haber muerto Vitoria. Fue un legado póstumo recogido por sus discípulos sin que las autoridades sintieran demasiada prisa en publicar. Murió en 1546 antes que el concilio reunido en la ciudad de Trento hubiera terminado sus largas deliberaciones.

Uno de los más brillantes discípulos de Vitoria fue Domingo de Soto. Este dominico, que también había hecho estudios en París, tuvo la responsabilidad, después de haber ilustrado las aulas de la Universidad de Salamanca como su maestro, de desempeñar una misión particularmente importante en las discusiones del concilio. Tampoco tuvo la suerte de ver concluida la obra iniciada con el auspicio del emperador Carlos en el año 1545, pero cuando Soto murió, en 1560, los puntos principales de la discusión estaban aclarados.

La escuela salmantina fundó la teología histórica y trató de armonizar la explicación teológica de los dogmas con la investigación positiva de las fuentes. En esta tarea sobresalió el dominico Melchor Cano con su obra *De locis theologicis libri XII*. En este trabajo Cano hace un estudio minucioso de las fuentes a que debe recurrir el teólogo para confirmar, con el concurso de la historia, sus conocimientos especiales. Monseñor Martín Grabmann en su *Historia de la teología católica* afirma que Cano "presenta una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de teología fundamental en el que alcanzan su mejor realización los anhelos de Vitoria por armonizar el humanismo y la escolástica".[53]

[53] Martín Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 192.

El Concilio de Trento

Hemos señalado en varias oportunidades la influencia decisiva del emperador Carlos V en la organización y realización de este concilio. Es hora de decir algo con respecto a su convocación, a los objetivos propuestos y a los resultados de sus principales decisiones.

En el contexto de nuestra civilización, el movimiento humanista aparece como un intento racionalista de sustituir el sistema de equilibrio, dado por la fe, por uno forjado totalmente en una visión antropocéntrica del universo. Una actitud totalmente negativa frente a esta corriente de pensamiento, como la de Lutero, hubiera estado en total oposición con los designios, los principios y la actitud fundamental de la Iglesia con respecto a la libertad del hombre para resolver los problemas de las ciencias en un marco criteriológico racional. La Iglesia se oponía al espíritu invasor del humanismo, a su pretensión de reemplazar el saber divino por una teoría del universo fundada exclusivamente en la razón. No negaba al hombre el derecho de realizar una encuesta racional ni a emplear las hipótesis que creyera más convenientes para dar una explicación coherente del mismo.

Fue realmente una lástima que el concilio no hubiera podido reunirse antes, pero las luchas políticas, las mezquindades y los celos nacionales habían entorpecido siempre la posibilidad de su realización. Desgraciadamente la ruptura provocada por la reforma protestante fue irrevocable y una vez dado el paso, la dislocación de la cristiandad estaba consumada. De cualquier modo, la Iglesia salió al encuentro del racionalismo humanista y del fideísmo luterano con un espíritu de síntesis digno de sus mejores épocas y salvó todo cuanto pudo ser salvado de una unidad que la disgregación moderna tendía a hacer cada día más difícil.

El concilio duró exactamente 18 años, desde el 13 de diciembre de 1545 hasta el 4 de diciembre de 1563. Durante este lapso más que respetable, los trabajos de los padres conciliares se vieron muchas veces interrumpidos por los mismos intereses que habían postergado su iniciación.

En las primeras reuniones se tomaron una serie de medidas tendientes a uniformar la organización de las futuras sesiones y a establecer los criterios con que se procedería a discutir y luego votar las tesis propuestas. Las votaciones conciliares se harían por cabeza, para evitar, desde el comienzo, las falsas solidaridades que hacían de diversas opiniones una cuestión de prestigio nacional. Se estableció como norma para la discusión de los asuntos que las cuestiones dogmáticas y disciplinarias no fueran separadas y se examinaran juntas o por lo menos dentro de una misma sesión, atendiendo a un principio de relación entre una y otra.

Sin discriminar las sesiones de acuerdo con un orden numérico, señalo las principales decisiones que hacen al dogma y a la disciplina en su orden de prelación.

1) Se estableció el canon de los libros sagrados y se fijó la regla para su interpretación. Se declaró la autenticidad de la Biblia llamada *Vulgata* y se condenó el principio luterano de la libertad de conciencia para la interpretación particular.

2) Se determinó el alcance del daño provocado por el pecado original y se eximió a la Virgen María de sus consecuencias. Se estableció la regla de que todos los párrocos debían predicar la Palabra de Dios durante el desarrollo de la misa, por lo menos los domingos y fiestas de guardar.

3) Se estableció la relación precisa entre la gracia y la naturaleza y el valor de instrumento conjunto que tiene la voluntad humana en la economía de la salvación. La fe es necesaria, pero no suficiente. Hace falta la obra meritoria.

A esta determinación dogmática, directamente apuntada a la cabeza del luteranismo, siguió la exigencia disciplinaria de obligar a los obispos a residir en sus diócesis y darles poder para que pudieran corregir y castigar a los clérigos indignos.

4) Se estableció el carácter y el número de los sacramentos y su condición de signos sensibles instituidos por Jesucristo para conferir la gracia santificante. En su aspecto disciplinario se estableció la expresa prohibición de acumular beneficios eclesiásticos con fines de lucro.

5) Se hizo referencia expresa al sacramento de la eucaristía y se determinó con precisión el dogma de la presencia real en el pan y el vino consagrados, del cuerpo, la sangre y el alma de N. S. Jesucristo.

Se trataron también cuestiones de penalidades eclesiásticas y se establecieron normas para los recursos de apelación de los clérigos que incurrieran en delitos eclesiásticos.

Suspendido en 1552 por diez años, el concilio se volvió a reunir en enero de 1562 y reanudó sus tareas con una nueva invitación a los protestantes para que se unieran a los padres conciliares y discutieran las cuestiones en conjunto. No hubo respuesta.

6) Se definió la santa misa como un verdadero sacrificio expiatorio instituido por N. S. Jesucristo, que reproduce en forma incruenta su inmolación en la cruz. Se impuso el uso del latín para toda la liturgia y se condenó cualquier modificación impuesta al ritual establecido.

7) Se definió la doctrina respecto al sacramento del orden sagrado y se estableció con rigor la jerarquía sacerdotal. Se determinó también la formación de seminarios destinados a preparar los futuros sacerdotes.

8) Se confirmó el valor sacramental del matrimonio y se condenó el divorcio y la bigamia. Se reivindicó, contra la prédica protestante, el celibato voluntario y

la virginidad. Se dieron normas para la celebración de las nupcias y se determinaron penas canónicas contra los fieles que incurrieran en delito de concubinato.

Como conclusión de todas las sesiones y para dejar un testimonio práctico de las reflexiones conciliares, se resolvió redactar un catecismo para precisar con rigor los artículos de la fe católica. El obispo de Salamanca, don Pedro González de Mendoza, asistente a las últimas sesiones del concilio, escribió con respecto a esta decisión: "También se ha dado orden estos días y Su Santidad lo quiere y todos lo desean y es cosa muy importante para la cristiandad que se haga un catecismo. Y ansí han señalado los teólogos para ello, distribuyéndoles la materia. Para el credo señalaron españoles, porque parece que son gentes a quienes se les puede encomendar la fe. Entre ellos señalaron al doctor Fuentidueñas y le dieron aquel artículo: *et inde venturus est iudicare vivos et mortuos.* El paternóster encomendaron a unos doctores de Lovayna y a otros franceses. Hacerse han dos catecismos: uno grande y otro pequeño; el grande para que se sirvan de él los que han de enseñar, como son los curas; y el otro pequeño que sea como una suma del grande, el cual ande en todas las lenguas, para que los niños le deprendan de coro, que es una cosa importantísima, porque se tiene por cierto que un catecismo que hizo Calvino fue el que destruyó a Francia."

Las consecuencias religiosas del concilio no tardaron en hacerse sentir. Con el fortalecimiento de la fe y la seguridad en las afirmaciones dogmáticas, la vida cristiana renació fuertemente en los países que permanecieron fieles al magisterio romano. El pueblo cristiano, mejor instruido y sin el espectáculo bochornoso de los escándalos eclesiásticos, renovó su fe y creció en su ánimo la autoridad de los pontífices. Las órdenes religiosas se disciplinaron y la Iglesia se vio favorecida

con la aparición de una cohorte de santos que ha hecho pensar en la iniciación de una nueva era. Saba Castiglione en su *Historia de los papas* cita la frase de un apologista entusiasta que parece olvidar un poco la marcha de la Revolución en un mundo conquistado por la prioridad de lo económico.

"Bajo la dirección de Trento", comenta Hergenröther, "comienza una nueva era para la Iglesia. Con valiosos pontífices y la ayuda de obispos eminentes y fervorosos religiosos, la Iglesia realizó contra la falsa reforma protestante la verdadera reforma católica y contrapuso al protestantismo una defensa tan clara que fue imposible quebrantarla, antes bien llegó a reconquistar muchos de los países perdidos... refloreció una ciencia genuinamente católica, a cuya sombra se reanimó el arte religioso."

La renovación del arte

La acción decidida de los sabios españoles probó que la expansión del espíritu científico no estaba reñida con la verdadera fe. De la misma manera sus imagineros probarán que el arte cristiano era capaz de renovarse al conjuro del nuevo entusiasmo y crear para Europa la última expresión de un gran estilo plástico: el barroco.

La palabra proviene del vocablo *baroco*, con que se designa una figura particularmente difícil del silogismo. El nombre le fue puesto en el siglo XVIII y no ocultaba bastante su intención peyorativa, como si con él quisiera marcar las extravagancias de un estilo más ornamental que arquitectónico.

El desprecio del *barroco* surge en el Siglo de las Luces, como una reacción contra la influencia deformante del patetismo español. En realidad el *barroco* nació en Italia y respondió al entusiasmo inspirado por

Trento. Se dio especial importancia a la magnificencia del oficio divino y a la construcción de edificios espaciosos y claros. Los reyes españoles siguieron el movimiento iniciado en Italia y vieron en las nuevas formas plásticas un modo particularmente enérgico de subrayar la grandeza y el fervor religioso de la raza. Para quienes conozcan las grandes construcciones españolas de la época, no puede pasar inadvertida la majestad de sus formas nobles y sólidas, en las que no ha desaparecido del todo el espíritu animador del gótico.

Los últimos años del emperador Carlos V

Sintiéndose viejo y sin fuerzas para soportar la carga de su enorme imperio, Carlos V convocó a su hijo Felipe a Bruselas para abdicar la corona y dejarla sobre su joven cabeza. La ceremonia fue impresionante. No han faltado plumas para describir con prolijidad sus menores detalles. El viejo emperador, fatigado y visiblemente conmovido, hizo su legado dejando expresa constancia de los motivos que lo impulsaban a alejarse de los negocios públicos. Comprendía el peso terrible de su herencia y confiaba en la responsabilidad de Felipe para recogerla con honor y ponerla al servicio de los ideales religiosos que él siempre defendió.

"Hijo mío", le dijo, "honra siempre a la religión, conserva la fe católica en toda su pureza, respeta las leyes del país como sagradas e inviolables y no intentes nunca herir los derechos y privilegios de tus súbditos y si algún día deseas, por ventura, buscar como yo el reposo de la vida retirada, ojalá tengas un hijo a quien puedas entregar el cetro con la misma alegría con que yo te doy el mío."

Felipe sabía la inmensa tarea que le esperaba y no tenía ninguna prisa en hacerse cargo del gobierno, pero, como siempre, obedeció la voluntad de su padre

y aceptó el reino de España, de los Países Bajos y de todas las tierras de América con la sencilla majestad que puso en todos sus actos. La potestad imperial pasaba a la cabeza de Fernando, quien desconfiaba bastante de las intenciones que creía alimentadas por Felipe. Éste se apresuró a tranquilizarlo. No deseaba el imperio y si por él fuera se hubiera conformado con el reino de España y sus colonias, donde los conflictos religiosos no pondrían a prueba su tremenda paciencia.

Desde ese preciso momento el coloso español se detiene. Todavía es la nación más poderosa de Europa, pero el ímpetu de las grandes conquistas la ha abandonado y la iniciativa en el juego político pasa a sus adversarios. España está a la defensiva y su tarea primordial consiste en defender lo logrado. Escribe Merriman en su *Carlos V*: "Miraba hacia atrás, no hacia adelante. Parecía abrumada por el tremendo peso que Dios le había deparado aguantar, oprimida por un sentimiento fatalista en virtud del cual el futuro dependía sólo de su voluntad y estaba fuera de su alcance moldearlo o modificarlo."

Carlos V vivió todavía dos años en su retiro de Yuste. Como cayera gravemente enfermo el 31 de agosto de 1558, se retiró a sus habitaciones donde falleció el 21 de septiembre del mismo año.

Felipe II, en 1584, hizo trasladar sus restos al Escorial, donde reposan bajo el altar mayor de la iglesia.

Capítulo XVII: *La preponderancia española — Felipe II*

El joven rey a la muerte del emperador

El año 1558 fue decisivo en la vida de Felipe II. En su decurso quedó huérfano y enviudó por segunda vez. La muerte de Carlos V lo despojaba de su mejor consejero y lo dejaba librado a su propio criterio político. Felipe no carecía de solidez pero no tenía el genio de su padre y debió suplir con aplicación una ausencia de talento que fue siempre el primero en reconocer.

La muerte de María Tudor le hizo perder pie en Inglaterra. Aunque por un tiempo creyó en la recuperación de Isabel para el catolicismo, el progreso de la intriga protestante en el ánimo de la nueva reina lo convenció pronto de que Inglaterra pasaba al enemigo y se convertía en una pesadilla para sus posesiones de los Países Bajos.

Felipe era joven y animoso. Pronto se recuperó de estas pérdidas y supo gozar de la libertad para proceder según sus gustos. María le había sido devota durante el tiempo que duraron sus amores, pero era

una mujer vieja, triste y decepcionada por su ineptitud para concebir un sucesor. Carlos V tenía oficio y conocía bien la política europea, pero su carácter violento no era fácil de sobrellevar. Aunque Felipe lo amó mucho, no dejó de experimentar un cierto alivio al verse privado de su presión, no siempre fácil y llevadera.

En noviembre de 1559 reunió las cortes del reino de España en la ciudad de Toledo. Frente a la nobleza hizo su primera declaración pública como rey. Afirmó su amor a la tierra donde había nacido y ratificó sus designios de luchar por la fe cristiana contra los herejes y los infieles. Terminó pidiendo ayuda financiera para reorganizar la flota que debía defender las costas mediterráneas contra las incursiones de los piratas musulmanes.

Partidario convencido de vivir en paz con sus vecinos cristianos, animó la continuación del Concilio de Trento para reafirmar la fe común. Con el sano propósito de reconciliar los reinos de España y Francia, solicitó la mano de Isabel de Valois, hija de Catalina de Médicis y de Enrique II.

Este tercer matrimonio fue muy del agrado de Felipe. La joven princesa, a un porte esbelto y distinguido, unía un talento lleno de alegría y gracia. Se casaron en la catedral de Burgos y pasaron la luna de miel en el Alcázar de Toledo.

Un año más tarde, Felipe trasladó su residencia a Madrid y comenzó la construcción del Escorial, monumento a la grandeza y a la fe de España. La obra tardaría muchos años en realizarse por los permanentes conflictos que por todas partes asediaban el gobierno de Felipe.

La edificación del Escorial puso claramente de manifiesto el carácter de Felipe II, su minuciosa seriedad y su prolija atención a los detalles. Las plumas protestantes han abundado en presentarnos un hombre som-

brío, siempre vestido de negro, tal como aparece en el retrato que le hizo Pantoja en su madurez. Su predisposición atrabiliaria explicaría su tenaz persecución de la herejía.

Los cronistas españoles, sin atenuar la severidad y el recato de su atuendo, han presentado al monarca de un modo muy distinto: gran aficionado a las fiestas y a la caza y nada refractario a las expansiones amorosas. Sin lugar a dudas, estas disposiciones fueron desapareciendo con la edad, pero jamás perdieron prestigio en el ánimo de Felipe.

Exacto en todos sus trabajos, no dejaba nada librado al azar y realizaba personalmente una labor que exigía la presencia permanente de varios secretarios, para que fuera concluida como a él le gustaba. Estas condiciones y este amor por el detalle, aplicados a su copiosa correspondencia, le han valido una exagerada fama de burócrata, como si su ineptitud para la acción guerrera hubiera hallado una compensación en el terreno más limitado de los detalles mezquinos. Es famosa su apostilla sobre el arma con que fue asesinado Enrique III y los comentarios irónicos que su preocupación por indagar pequeñeces inspiró a los historiadores demasiado mal dispuestos con el monarca. Robert Watson, en su *History of the Reign of Philip II*, escribe sin ocultar un innecesario regocijo: *It is obvious that a person who made such wonderful commentaries as this, and was hard at work eight or nine hours every day for forty years, would leave a prodigious quantity of unpublished matter at his death.*

Hume, mejor dispuesto para reconocerle algunas excelencias, asegura que "como rey de España, cuando tenía que enfrentar únicamente problemas locales era modesto, cauteloso, industrioso y justo; hubiera podido ser un feliz y logrado rey, incluso un gran monarca, pero como jefe de las fuerzas conservadoras de la cris-

tiandad se encontraba en una posición para la cual no tenía suficientes dotes".

¿Quién las tenía? Hume mismo, como representante de un pensamiento tributario de la revolución desencadenada contra la Iglesia, debió reconocer la fuerza tremenda de las pasiones y el poder de los intereses coligados contra España. Las dificultades de Felipe no fueron la consecuencia de su incapacidad, sino más bien de su falta de recursos para combatir exitosamente a sus enemigos en todos los frentes. Pastor recoge en un capítulo de su monumental *Historia de los papas* la opinión de Hume y se hace eco de la incapacidad de Felipe para salir adelante con una empresa de esa magnitud. William Thomas Walsh, que reivindica su memoria contra tanta ingratitud y desconocimiento, escribe que tenía "el alto concepto medieval del sentido de los deberes de su cargo y del respeto que se le debía. Pero a la vez respetaba escrupulosamente los derechos constitucionales del pueblo". Si no pudo triunfar de todos sus enemigos es porque éstos fueron muchos, muy enconados y a la enemistad contra España en la época de Felipe sumaron un rencor tenaz a todo cuanto representó el último campeón de la cristiandad.

Para dar una idea aproximada de los enemigos que Felipe debió enfrentar, recordemos brevemente la guerra llevada en Francia por los hugonotes con el decidido apoyo de los protestantes ingleses y holandeses, sin contar la fuerza poderosa de la masonería, cuyo blanco preferido era el rey de España. Felipe sostuvo la facción católica encabezada por el duque Francisco de Guisa y puso algunos de sus tercios al servicio del caudillo católico para dar batalla a las tropas protestantes coligadas. La actitud de la reina regente, Catalina de Médicis, no fue lo bastante decidida como para aprovechar bien el respaldo de Felipe o tal vez por desconfianza a la casa de Guisa, prefirió maniobras de soslayo y

compromisos con los hugonotes que dilataron la decisión franca contra la Reforma.

La coalición protestante-masónica no sólo intrigaba en las cortes, creaba dificultades diplomáticas un poco por todas partes y animaba la piratería. Esta situación obligó a la flota española a distraer fuerzas en todos los mares para defenderse de una emboscada omnipresente.

La abierta separación de las naciones atlánticas y su ruptura definitiva con la cristiandad, la política no siempre serena de los papas y el inveterado egoísmo de los príncipes, daban a los piratas musulmanes una impunidad casi absoluta sobre el Mediterráneo y les permitieron desde sus bases de África asolar las costas de Italia y España. A Felipe le cupo la gloria de encabezar la ofensiva contra estos enemigos ancestrales y después de vencer mil dificultades pecuniarias y la decidida mala voluntad de quienes podían apoyarlo, dio remate al poderío mahometano cuando destruyó sus escuadras en el golfo de Lepanto.

La sublevación en los Países Bajos

Flandes era una caldera en ebullición. Sus puertos comerciales, dominados por una oligarquía siempre dispuesta a seguir el rumbo de sus propios intereses, la proximidad de Holanda y la influencia del tráfico inglés habían predispuesto el ánimo de sus burgueses para recibir con beneplácito las nuevas ideas religiosas y sufrir sin gusto el dominio de la católica España.

Felipe puso al frente del gobierno flamenco a su hermana la duquesa de Parma y había hecho saber en varias oportunidades que no aceptaría ningún compromiso contrario a los intereses de la Iglesia Católica, establecida por Cristo Nuestro Señor, para la salvación de los hombres. Con toda probabilidad la duquesa de Parma cayó bajo la influencia de una sociedad revolu-

cionaria en la que figuraban el príncipe de Orange y el de Montigny. La duquesa dio muestras de debilidad frente a las sublevaciones sostenidas clandestinamente por esos dos personajes. Pronto reconoció la latitud de la agitación desatada en su territorio y sabiéndose impotente para contenerla pidió ayuda a Felipe. Detenido el rey por el asalto de los turcos y la necesidad de reequipar sus armadas, difirió un tiempo su ayuda a la duquesa y la rebelión siguió su curso favorable atizada constantemente por los protestantes.

Felipe otorgó algunas concesiones al señor de Montigny pero con reservas que obedecían a exigencias del momento, sin que entrara en el ánimo del monarca español pactar con la Reforma.

En esta atmósfera poco sincera se iniciaron tratativas que no disimulaban el deseo de ambas partes de ganar tiempo para armarse mejor. Felipe hubiera preferido no llegar hasta una decisión bélica. Sus peores enemigos le han reconocido siempre una inclinación firme hacia las soluciones pacíficas y lo dicen con cierto énfasis burlesco, con el propósito de disminuir su figura, convirtiéndolo en un meticuloso jefe de despacho.

Los protestantes forzaron la situación mediante una agresión organizada en la que no faltó ninguno de los ingredientes habituales: reclamos de libertad, sermones incendiarios, insultos provocativos a la duquesa de Parma y ardientes convocatorias a los instintos nacionales del pueblo brabanzón. Todo esto bien salpimentado con infundios acerca de las intenciones del rey de España para imponer en Flandes la Inquisición, fulminar condenas, aplicar torturas y distribuir sambenitos entre los reformados.

La sublevación culminó en la ciudad de Amberes con un asalto en regla a sus principales iglesias y un sistemático saqueo de monasterios y conventos. Comenta William Thomas Walsh que los escritores de la secta

han tratado de atenuar estos atropellos como si fueran un lamentable pero necesario precio a pagar por el progreso, como dolores del crecimiento protestante, como la sublevación del pueblo amante de la paz contra la tiranía.

Felipe, advertido por sus informadores, comprendió que detrás de los agitadores y de los predicadores calvinistas había una camarilla dirigente que aspiraba al poder. El Consejo de Felipe II llegó a la conclusión que en este asunto se movían cuatro clases de hombres dependientes unos de otros: en primer lugar la plebe, formada por gente de vil condición especialmente inclinada al pillaje y al incendio de iglesias; un poco más arriba, el grupo de los herejes sectarios que pagaba el trabajo de los depredadores; un peldaño más alto, los *confederados*, y, por último, los principales de la primera liga o alianza, los miembros del círculo supremo, la rueda que movía a todas las otras. Guillermo de Orange era la clave del movimiento y en España no se ignoraba sus conexiones con la francmasonería. No olvidemos que este personaje fue el antepasado de ese otro Guillermo de Orange que un siglo más tarde será llevado hasta el trono inglés por una revolución semejante.

Por el momento, los *confederados* aspiraban a destronar a los soberanos, arruinar la casa de Austria y provocar un levantamiento general de los protestantes franceses e ingleses.

No me detendré en los detalles de esta intriga, ni entro a considerar las múltiples vinculaciones de los sectarios con los francmasones, con los judíos y hasta con los turcos. Esta red de intereses contra España existió y los historiadores que se olvidan de ello, para disminuir la capacidad política de Felipe, no miden con la misma vara, desaprensiva y cruel, las dos fuerzas en pugna.

Felipe II era lento, tal vez convenga decir circunspecto, y antes de dar un paso medía con rigor las consecuencia posibles de su acción, pero una vez que había puesto en movimiento la pesada máquina de su poder, no se detenía hasta dar término a la empresa.

Sobre la base de un consejo del duque de Alba y un millón de ducados provenientes de las Indias, Felipe decidió la expedición militar a Flandes que quedará para siempre, en los anales del mundo protestante, como la muestra irrevocable del fanatismo español.

Según fuentes protestantes, la llegada del duque de Alba a los Países Bajos produjo gran consternación. Guillermo de Orange desapareció de la escena flamenca y se refugió en los países de habla germánica, los condes de Egmont y Horn fueron arrestados y la duquesa de Parma regresó a sus dominios de Italia. Un nuevo tribunal, llamado *Consejo de los Tumultos,* tomó en sus manos el examen de las culpabilidades y comenzó la aplicación de un riguroso sistema de penas. De acuerdo siempre con la opinión protestante, esta fatal actividad se manifestó en confiscaciones, prisiones y ejecuciones, en tal cantidad que el número de las víctimas no puede ser conocido. Los católicos limitan un poco la lista de quienes sufrieron la última pena y la reducen a los principales inculpados. Entre ellos se encontraban los condes de Egmont y de Horn, cuya muerte según *The rise of the Dutch Republic*, de Motley, *made a deep impression on the people.*

San Pío V

No todos los acontecimientos de la época fueron desfavorables a la política restauradora de Felipe II. El advenimiento al trono pontificio de Pío V, acaecido en 1566, tres años después del Concilio de Trento, fue un

hecho favorable que permitió llevar a buen fin la Contrarreforma de la Iglesia.

Pío V se llamaba Michele Ghislieri y había nacido en Boscomarengo, Piamonte, el 17 de enero de 1504, de modo que tenía sesenta y dos años cuando aceptó la tiara pontificia.

Era hombre de carácter austero, piadoso y decididamente serio. Su actuación en la ciudad de Roma mostró pronto su profundo interés en cambiar las costumbres mundanas de algunos de sus antecesores y subordinar los intereses políticos en los estados pontificios a las exigencias universales de la Iglesia de Cristo. Su severa justicia se hizo sentir en todos los asuntos que tocaban a la fe y de manera particular cuando el inculpado era un clérigo. No escatimó los *autos de fe* y más de un alto prelado sufrió la última condena por haber mantenido desde el púlpito ideas contrarias a las enseñadas por el magisterio y no haber dado ninguna muestra de arrepentimiento.

Su reforma se extendió a las prácticas profesionales y a la actividad de ciertas minorías, como la de los judíos, cuyas operaciones usurarias atacaban los intereses de la población y creaban problemas sociales.

Durante su pontificado trató por todos los medios a su alcance de salvar la vida de María Estuardo. Con ese propósito inició una campaña diplomática para unir a España y Francia en su lucha contra el protestantismo, pero sus esfuerzos se estrellaron con las rivalidades políticas de ambas naciones. Sólo pudo socorrer a la reina con ayudas demasiado modestas para las circunstancias. En 1579 publicó la bula *Regnans in excelsis*, en la que fulmina la excomunión contra Isabel de Inglaterra como rea de herejía y promotora del cambio de religión en su patria.

Sus relaciones con Felipe II fueron en los comienzos bastante tirantes, porque el papa trató de mitigar

la excesiva tutoría que el monarca español se arrogaba sobre la Iglesia. Con este propósito redactó una bula donde exponía las censuras contra los príncipes que violaban abiertamente las prerrogativas eclesiásticas.

España tenía una experiencia amarga de las intervenciones papales. Como la mayor parte de ellas se inspiraban en motivos políticos, casi siempre resultaban perjudiciales a los intereses de la cristiandad. Los grandes funcionarios de la corona y el mismo rey de España se mostraron reticentes en la aplicación de las medidas auspiciadas por el nuevo pontífice.

El historiador de los papas Carlos Castiglioni no muestra particular afección por la actitud de Felipe II en su lucha contra los infieles y deja un poco en la sombra la intervención española en la batalla de Lepanto. La lectura de su relación del acontecimiento no deja sospechar la importancia del aporte español a la derrota musulmana y queda la impresión de que en Lepanto sólo combatieron los italianos contra los turcos. Sin lugar a dudas, se trata de pequeñas miserias que los historiadores añaden por su cuenta a las muchas que contiene la historia, y hacen todavía más triste la acción de los hombres.

Pío V fue uno de los campeones en las batallas libradas contra el Islam y tal vez, como afirma Castiglioni, la figura principal. Su propósito fue coligar una amplia cooperación entre las potencias navales con intereses en el Mediterráneo para dar el golpe definitivo al poder sarraceno. La toma de Chipre por la flota de Selim *el Borracho* y las atrocidades que sucedieron, conmovieron a toda la cristiandad y fueron el motivo para que Pío V, poco afecto a la gloria de las armas, pusiera en movimiento todo su prestigio y tratara de vencer las dificultades provenientes de los príncipes cristianos.

Lepanto

El encuentro de la armada cristiana al mando del hermano natural de Felipe II, don Juan de Austria, con la flota turca, demoró bastante por causa de los inevitables intereses que detenían a los venecianos y llenaban de desconfianza el ánimo de los españoles. La Serenísima tenía una flota respetable y sus marinos podían ser contados entre los mejores de la época, pero el tráfico había sido siempre su gran debilidad y los turcos clientes que no quería perder por cualquier motivo. Los españoles dudaban que los venecianos se plegaran a sus fuerzas y en este titubeo se pasaron varios años sin que se produjera una decisión firme.

Felipe pudo retardar sus propósitos, detenido por mil detalles de la organización y hasta se puede conceder que muchos de ellos fueran perfectamente protocolares, como el de si convenía o no llamar *alteza* a don Juan de Austria, pero su deseo de terminar con las depredaciones turcas era tan genuino como el del papa y sin su decidido apoyo no hubiera existido Lepanto.

Es cierto que la jefatura concedida al joven almirante don Juan de Austria era el reconocimiento de la supremacía española y no el de la capacidad profesional del príncipe. El desarrollo de la acción naval demostraría que si bien inferior por su experiencia militar al veterano Andrea Doria, su valor denodado y su ímpetu heroico hizo por el triunfo tanto como la inteligencia táctica del experto genovés.

Castiglioni afirma que de los 243 barcos comprometidos por los cristianos más de la mitad eran italianos. Walsh da cifras más detalladas y discrimina mejor la procedencia de las unidades navales. Entre venecianos y papales el número de galeras era superior al de los españoles –118 y 90, respectivamente–, pero había por

lo menos 100 bergantines y fragatas de transporte totalmente equipadas por Felipe II y de los 31.000 hombres de combate, 19.000 eran mercenarios reclutados y pagados por Felipe en sus dominios de Italia, España y Alemania. Había también ocho mil venecianos, dos mil pontificios y dos mil voluntarios españoles. Es difícil determinar con cifras exactas el aporte en hombres de cada una de las naciones comprometidas en el combate, pero se puede asegurar que el mayor esfuerzo económico y militar lo había hecho España.

Los turcos contaban con un número superior de galeras. Esto hizo pensar a Doria en la inoportunidad del combate y pidió la formación de un consejo de guerra para oír la opinión de otros almirantes. Don Juan de Austria se opuso: "Es hora de luchar y no de hablar", habría dicho.

Doria –según Cabrera– no hizo ninguna objeción. Admitió la decisión y sin discutirla dio las últimas instrucciones para la batalla.

Pío V, en recuerdo de la victoria, introdujo en las letanías lauretanas la invocación a María como *Auxilium Christianorum* e instituyó la fiesta de María Santísima de la Victoria para ser celebrada los días 7 de octubre, aniversario de la batalla de Lepanto, ocurrida ese mismo día del año 1571.

Un año más tarde falleció San Pío V y con él se extinguió una de las luces más claras alumbradas por el gran Concilio de Trento.

Felipe II y la monarquía tradicional

Se ha visto en los gobiernos de Carlos V y de Felipe II la iniciación del absolutismo, que florecerá en Francia un siglo más tarde. Sin desestimar totalmente la opinión, conviene señalar las diferencias entre el gobierno de Felipe de España y aquel instaurado por Richelieu y los Borbones durante el siglo XVII.

Felipe II no hizo de la política un fin en sí mismo. Sus designios tuvieron siempre presente el bien de la cristiandad como un cuerpo social constituido por una pluralidad de reinos. Sus desavenencias con el papado, y hasta sus abusos en las relaciones con Roma, pueden ser atribuidas, casi siempre, al celo religioso, cuando no a una fundada desconfianza de la política, muchas veces demasiado humana, de los pontífices.

España era el país más fuerte y el mejor organizado de todos cuantos reconocían la primacía del obispo de Roma. Este hecho le dio un sentido de su jerarquía entre los reinos cristianos que Francia, hija mayor de las naciones católicas, no aceptó de buen grado y combatió con un denuedo que no retrocedió ni ante la traición, según los usos medievales, significada por su alianza con los turcos.

Inglaterra se convirtió en el centro de una lucha contra la hegemonía española y pronto mostró sus propósitos anticatólicos y su aptitud, nunca desmentida, para hacer uso de los expedientes más reñidos con el derecho usual entre pueblos cristianos. Los Países Bajos, tierra prometida del orden burgués, habían descubierto en el comercio el fin último de la vida y estaban decididos a combatir contra todas las limitaciones provenientes de otros criterios valorativos. Alemania, espiritual y políticamente dividida, era la tierra de nadie donde combatían todas las concupiscencias y se ensayaban las armas de todas las potencias. Los pueblos italianos, todavía fieles a la Iglesia, conocían demasiado bien su debilidad política, para no estar permanentemente tentados por los ofrecimientos de los poderosos del día.

En este mosaico de intereses, el esfuerzo político de España tropezó contra todos e inevitablemente incurrió en la abominación de todos. Su unidad, su fuerza, su fidelidad y su decisión eran un testimonio demasiado clamoroso de la abyección y la bajeza en que había

caído el resto de la cristiandad para que se la pudiera perdonar. A su unidad se la llamó *absolutismo*; a su fuerza, *prepotencia;* a su fidelidad, *fanatismo*, y a su decisión, *locura.*

El propósito de quienes vemos en la España del siglo XVI el último baluarte de la tradición es probar que la transposición de sus virtudes en vicios es falsa. La unidad española no era absolutismo, ni su fuerza prepotencia, ni su fe fanatismo, ni su empeño una locura. La imagen de Don Quijote, con toda su genialidad, está inspirada por la derrota y, como todos los símbolos, tiene honduras que no pueden explorarse en un acercamiento superficial.

Di la primera razón sobre la ausencia de absolutismo en la unidad española. La segunda está en una cohesión lograda sin detrimento para con la variedad de sus tradiciones locales. Fue una integración en la que fueron salvados los fueros y los privilegios de cada una de las partes. Castilla, Galicia, Portugal, Aragón, Cataluña, Andalucía y Navarra entraron en ella sin renegar su pasado, ni sus costumbres. Felipe II las gobernó como a tantos otros reinos para quienes el reconocimiento de su soberanía no significaba la renuncia a su espíritu regional.

He repasado con mirada objetiva la historia militar de la España del siglo XVI y sin entrar en minucias de detalles ni en la impresión general del impacto provocado por el vencedor en el vencido no he descubierto ninguna intervención armada hecha por España que no estuviera justificada por el cuidado de los intereses cristianos. El fracasado intento de invadir Inglaterra, demasiado tardío en nuestra opinión, obedecía a una estrategia defensiva en perfecto acorde con los mejores criterios políticos. Se puede objetar que el advenimiento al trono de Isabel de Inglaterra se debió a una mezquina intriga de Felipe y que, siendo María Estuardo la legítima heredera del trono, el rey de España no debió haber vaci-

lado en sostenerla. Error político grave, si se quiere, pero de ningún modo un acto de prepotencia fundado en un afán de predominio injusto.

España fue creyente y su unidad política se realizó sobre la base de la fe común. No hay unidad sin acuerdo en la adhesión a principios espirituales de carácter religioso. El hombre antiguo y el medieval no ignoraron nunca esta verdad y en la época de Carlomagno se la llamó, con nítida precisión latina, *unanimitas*. A esta palabra, invocada por las buenas tradiciones de la cristiandad, no la inventó España para fabricar sobre ella una hegemonía artificial. Nació con nuestra civilización, y si España la tuvo más presente que otros pueblos fue porque los afanes de la reconquista se la hicieron recordar mil veces a lo largo de su lucha secular. La fe española era ortodoxa y respetó como sagrado lo que era efectivamente sagrado, sin permitirse en ningún momento hablar del derecho divino de los príncipes como Lutero, ni sacralizar las decisiones del monarca o convertir la Biblia en fuente de inspiración política como Calvino. Para España era sagrado lo que el magisterio infalible ha dicho que es sagrado, pero en las actividades del espíritu libradas a los criterios profanos actuó con toda libertad, sin salirse de los límites impuestos por la naturaleza misma de esa actividad. Uno de los pocos hombres de ciencia españoles que pretendió extraer de su saber profano conclusiones religiosas fue Miguel Servet, y lo hizo quemar Calvino.

España fue vencida por todas las fuerzas coligadas del mundo moderno. Este hecho, considerado según la perspectiva impuesta por el decurso del tiempo, puede parecer hoy irrevocable y necesario. Pero a los hombres de carne y hueso, metidos en el corazón de los sucesos, no tuvo que parecerles así. Los acontecimientos históricos están protagonizados por hombres y no por las entelequias inventadas por el espíritu moderno y en las que éste encarna sus oscuros atisbos panteístas. Llámense ma-

teria, espíritu o clases sociales, son siempre entes de razón fabricados por una inteligencia despegada de la realidad y que piensa en el vacío de las abstracciones. En historia, una catástrofe, una muerte inesperada, la suerte de una batalla o la ausencia de una inteligencia superior puede provocar un cambio de rumbo y crear las bases de una situación totalmente inesperada. Esto es lo que nos dice el sentido común y a nadie le parece una locura, cuando se poseen los medios necesarios, forzar la suerte y buscar una orientación propicia de los hechos.

España se jugó, y con muchas posibilidades de ganar. Perdió, es un hecho, pero no la consecuencia fatal de una determinación de la historia, ni el juicio implacable de la Providencia que se pronunciara contra España.

En un nivel de consideración estrictamente humano a todas las grandes naciones le ha tocado ganar y perder a su debido tiempo. Ni Francia es hoy lo que fue en los siglos XVII o XVIII, ni Inglaterra es ya la dueña del juego político como le tocó ser en la centuria pasada. La hora de España pasó como todas, sin que el acontecimiento estuviera determinado por ninguna deidad oscura. Si nos colocamos en el terreno de la Providencia podemos decir con Konrad Weiss: "Sobre el deseo actual, que crece incesantemente, de crear un Estado en el que se diere una paz duradera y en el que la humanidad alcanzare una realización perfecta, pesa una grave paradoja: la humanidad no es la meta de la Encarnación."

España lo sabía, por esa razón aceptó su caída sin perder la fe en una Providencia cuyos caminos no coinciden siempre con los nuestros.

El fin

La extraña locura de su hijo mayor, el príncipe Carlos, la muerte de su tercera esposa, Isabel de Valois, a la que amó con tierna devoción, las vicisitudes tan variadas de

las guerras, el trabajo aplastante producido por un dominio tan vasto y difícil de gobernar, la guerra permanente en los Países Bajos, la muerte de Juan de Austria y los achaques que comenzó a padecer a partir de los cuarenta años, no vencieron su voluntad ni pusieron desmedro en su inteligencia. Volvió a casarse por cuarta vez y tuvo la felicidad de recibir un heredero varón, el príncipe Felipe, que reinaría a su vez como tercero de su nombre.

La obra del Escorial había sido terminada y Felipe pasó sus últimos años en su nueva residencia. Allí recibía una correspondencia capaz de hundir un barco, y pasaba días enteros atento al estudio de sus innumerables asuntos. La iconografía lo presenta vestido invariablemente de negro y soportando estoicamente el dolor producido por la gota. No obstante estos padecimientos y el desastre de su armada, estaba preparando una nueva expedición a Inglaterra cuando volvió a sufrir por las inclemencias del tiempo la dispersión de su flota. Fue el último intento. Estaba de Dios que la verdadera fe no debía reinar más en Inglaterra.

Los últimos años de Felipe son una ilustración clara de lo que puede un ánimo creyente contra todas las miserias del cuerpo. No nos detendremos en detalles pero conviene repetir sus últimas palabras a su hijo, el príncipe Felipe, porque confirman la solidez de su fe y el temple de su temperamento: "He querido que os halléis presente, para que veáis en qué paran el mundo y las monarquías."

Murió en el monasterio de San Lorenzo el 12 de septiembre de 1598.

Capítulo XVIII: *Las ideas políticas de Vitoria y Mariana*

El descubrimiento de América y el derecho

El descubrimiento de América planteó una serie de problemas que no solamente afectaron el campo de la técnica naval y militar, sino que también irrumpieron en el terreno más abstracto del derecho y la justicia. España salió al encuentro de estos temas en la misma medida en que las arbitrariedades y los abusos cometidos por los conquistadores llegaron al conocimiento de los reyes y conmovieron la opinión de quienes, interesada o desinteresadamente, tenían conflictos de conciencia o, más terrenamente, inconvenientes jurisdiccionales relacionados con la conquista.

España era una nación católica. Su reciente victoria sobre los musulmanes predisponía a ver sus nuevos descubrimientos como un designio de la Providencia para poner a prueba sus aptitudes apostólicas. Dejamos momentáneamente de lado los movimientos de la codicia tan generosamente sacados a relucir por los enemigos de España y que no debieron faltar en una empresa reali-

zada por hombres y no por ángeles, y nos limitaremos, en honor a la brevedad, a la temática religiosa de la conquista de América, porque ella, sin lugar a dudas, inspiró una profunda remoción de las cuestiones jurídicas y morales.

Fernando *el Católico* advirtió la repercusión que tendría la conquista del Nuevo Mundo entre los príncipes cristianos y, con la rapidez que ponía en todos sus movimientos políticos y diplomáticos, se apresuró a obtener del papa Alejandro VI una bula por la que se excluía a todas las otras naciones europeas de cualquier pretensión colonizadora en los territorios descubiertos por España.

La bula promulgada el 4 de agosto de 1493 cortaba el mundo en dos partes, de uno a otro polo y tomando como línea de separación una arbitrariamente trazada a cien leguas al occidente de las islas Azores. Los portugueses obtuvieron, luego de una prolongada discusión, que esa línea se corriera a 370 leguas, con lo que Portugal pudo, en su debida oportunidad, reclamar para sí las partes más sobresalientes del continente sudamericano.

El papa hacía uso discrecional de un poder que seguramente no debía tanto a Dios como a una interpretación bastante discutible de su potestad sobre el mundo. De cualquier modo, creía en su autoridad, y, como era español, no debió forzarse mucho para otorgar a su nación un poder tan vasto como merecido por derecho de primacía cronológica en el descubrimiento.

Pero no bastaba establecer la distribución geográfica del dominio, era menester fundar con rigor las obligaciones religiosas y morales inherentes al derecho de conquista. Para esto no bastaba la apelación pura y simple al *ius belli* del derecho romano. Los planteos más delicados de la cuestión jurídica surgieron cuando los dominicos elevaron su protesta a los reyes de España por

la forma abusiva que tenían los encomenderos de tratar a los aborígenes. De esta protesta saldrán, en 1512, las leyes de Burgos, donde se declara a los habitantes del Nuevo Mundo vasallos de la corona española y por ende poseedores de los mismos derechos que los españoles.

Los partidarios de la leyenda negra española nunca han depuesto sus armas por tan poca cosa. Apoyados en la histeria de fray Bartolomé de las Casas, escribirán negro sobre blanco que entre 1540 y 1550 *les conquérants mus au rythme insensé d'une hâte névrotique ont fini de jeter le filet sus les trois quarts et plus du nouveau monde.*[54]

Este autor protestante, movido por una prisa tan neurótica como la de sus conquistadores, no ha tomado en cuenta todo cuanto se ha escrito contra la leyenda negra y considera perfectamente acorde con sus prejuicios, insistir en los infundios propalados por sus antiguos correligionarios. La corona española, sin apuros neuróticos, procuró, dentro de lo posible, hacer que la conquista resultara compatible con los principios de la religión y con el derecho de gentes. Para esto encomendó a uno de los más sabios de sus teólogos, el R. P. Francisco de Vitoria, la tarea de revisar el problema suscitado por la conquista e iluminarlo conforme a las enseñanzas de la Iglesia.

Vitoria, cuyos rasgos hemos examinado con anterioridad, expuso una doctrina jurídica totalmente fundada en Santo Tomás de Aquino. En ella examinó el derecho que podían tener los españoles para llevar guerra contra los habitantes del Nuevo Mundo.

54 Pierre Chauner, "L'Amérique latine", *Histoire universelle*, t. III, París, Gallimard, La Pléiade, 1962.

Licitud de la guerra

Vitoria afirma que mientras no exista un gobierno universal ante quien acudir para solucionar los problemas suscitados por las violaciones al derecho de gentes, el único recurso posible es la guerra. No ignora el carácter calamitoso de toda contienda bélica y las dificultades que existen para poder justificarla, pero le reconoce un valor de un último recurso para el caso en que se viole, efectivamente, el derecho de gentes.

La guerra es un acto de justicia vindicativa, cuya esencia consiste en una sanción capaz de reparar el derecho conculcado. La autoridad competente en una declaración de guerra actúa como un juez, pero como en el nivel internacional no existe una magistratura judicial de esa índole, corresponde al príncipe de la nación ofendida proceder contra el agresor mediante un acto de fuerza.

Apoya esta opinión de Vitoria la sentencia de Báñez: "El soberano que ha inferido una injuria a otro queda, por razón de esa injuria, bajo el soberano ofendido, y, por consiguiente, el ofendido puede declararle guerra, ya que no hay jueces superiores en lo temporal ante quienes pueda promover su causa."

La guerra, para ser justa, debe cumplir tres requisitos indispensables: causa justa, legítima autoridad para declararla y recta intención. Como la única causa que justifica una guerra punitiva es la ofensa e injuria grave, de no existir ese motivo, ninguna guerra puede justificarse.

Asentados estos principios que hacen a las características de una guerra justa, Vitoria considera el derecho que pueden alegar los españoles para llevar guerra de conquista sobre la tierra de los bárbaros.

Antes de contestar la cuestión, Vitoria plantea una pregunta: "Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, ¿eran verdaderamente dueños pública y privadamente de sus posesiones y había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?"

Como su respuesta es afirmativa quedan por examinar los justos títulos para aplicar a la contienda conquistadora el caso de guerra justa. Todos cuantos han estudiado el trabajo de Vitoria coinciden en alabar su objetividad y en considerarlo como el más remoto fundador del derecho internacional. Lo difícil es extraer de sus argumentaciones una razón valedera para apoyar el derecho de conquista.

Ginés de Sepúlveda, menos sensible que Vitoria a las razones extraídas de un criterio tan fino sobre la justicia, consideraba que los príncipes de los países del Nuevo Mundo carecían de potestad y autoridad legítimas. La incultura de los nativos era motivo suficiente para someterlos a otro pueblo de civilización superior y, como última razón, existía la obligación de propagar el Evangelio conforme al mandato de Cristo e imponerlo por la fuerza cuando su penetración pacífica era resistida.

Carlos V reunió en Valladolid una junta de teólogos y juristas con el propósito de discutir la licitud de la conquista americana. En esta asamblea se leyeron los argumentos en pro y en contra de Sepúlveda y del padre de Las Casas. No se llegó a ninguna conclusión. Como era de esperar, los hechos siguieron su camino inexorable sin que las razones ejercieran sobre ellos un influencia decisiva. Se dice que la conquista de las Filipinas, realizada durante el reinado de Felipe II, se hizo con todos los recaudos de las nuevas ideas.

Vitoria y la sociedad civil

Vitoria encarna en el pensamiento político esa libertad con que los verdaderos hijos de la Iglesia supieron ver las cuestiones relacionadas con la política. Contemporáneo de Lutero y del arzobispo Cranmer, y tan buen lector de Erasmo como cualquiera de ellos, Vitoria sostiene el origen natural de las potestades temporales y la independencia de los criterios políticos para dirimir las cuestiones propias de su actividad. Como el mismo Maquiavelo, no pretende deducir los principios políticos de algunas premisas asentadas *a priori* de cualquier dato fundado en la experiencia. Al revés del secretario florentino, no concibió la sociedad civil como un recurso lúdico para que el príncipe probara su *virtù* y tentara el favor de la fortuna. La organización política tiene por fin la perfección del hombre y ésta no puede darse sin un claro conocimiento del bien común.

Aclarada la fuente del conocimiento político "es evidente que las ciudades y los Estados no se han originado en una invención humana. No son creaciones artificiales, sino productos de la naturaleza impuestos a los hombres para su protección y su conservación". Así como la ciudad nace del movimiento de la razón en busca de su perfección dialógica, las potestades civiles se imponen conforme a la misma exigencia y naturalmente deben reconocer los límites nacidos de ese deseo de perfección.

Admitida la naturaleza del gobierno como un ingrediente indispensable para la organización de la vida civil y reconocida la limitación impuesta por el rumbo perfectivo del movimiento espiritual del hombre, Vitoria desconoce a las agrupaciones humanas, mayoritarias o no, el derecho de comprometer por desobediencia la estructura misma de la sociedad. Escribe: "Aunque todos

los ciudadanos decidieran suprimir los poderes públicos, vivir liberados de sus leyes y de todo gobierno, su resolución sería nula y caduca, porque contraría el derecho natural."

Pero así como el derecho natural otorga al poder su necesidad, le impone también sus límites. Nadie como Vitoria ha precisado el carácter laico de la potestad civil y nadie como él ha reclamado contra la pretensión de los gobernantes a erigirse en jueces de las cuestiones divinas. Los límites del poder están trazados por la naturaleza misma del gobierno y por la existencia de la Iglesia de Cristo, pero en tanto cristianos los gobernantes tienen la obligación de hacer posible la práctica de las virtudes y facilitar la tarea misional de la Iglesia.

La autonomía de la autoridad política hace pensar a Vitoria que la cuestión del régimen de gobierno debe ser discutida con criterios exclusivamente políticos y si se inclina personalmente hacia la monarquía no lo hace porque esa forma de gobierno esté deducida de las Sagradas Escrituras o imite al gobierno de Dios sobre el universo, sino porque le parece, al margen de toda complicación teológica, el mejor régimen político y en atención a un criterio estrictamente político.

Esta opinión sale al encuentro de dos errores muy comunes en su época: uno originado en teólogos que, como Egidio Romano, ponen la potestad papal en la misma línea y por encima de los poderes temporales, y otro, de inspiración protestante, que somete los príncipes a las decisiones de la muchedumbre.

La noción de un poder público inmanente al Estado, excluye la de un poder único y separado de esa autoridad civil. "No faltan entre los cristianos quienes además de recusar el origen divino del poder real, ven en los reyes, los príncipes y los duques, tiranos que violan la libertad, y son opuestos a toda forma de gobierno con excepción de la republicana. Con tales teorías no es

asombroso que hombres corrompidos por el orgullo y la ambición se subleven contra sus príncipes."

La soberanía

En el concepto de soberanía expuesto por Vitoria no cabe la idea de un poder que desconozca la existencia y el valor de las leyes. Pero si *ad intra* el soberano está limitado por los usos, las costumbres, del derecho natural y la Iglesia, *ad extra* no reconoce otra jurisdicción que aquella impuesta por el derecho de gentes. Ni la Iglesia, ni el imperio pueden desposeer a los príncipes de su potestad para regir los pueblos que están bajo su gobierno. Y esto, que vale para los gobernantes cristianos, lo hace valer también para los príncipes y para las potestades del Nuevo Mundo: "Resulta por lo ya dicho, que los bárbaros ejercían su potestad verdadera, tal como los cristianos, tanto en su vida pública como en su vida privada."

Discute las fórmulas imperialistas tal como fueron propuestas por Dante en su tratado sobre la monarquía y lo hace con argumentos fundados en la apreciación de los hechos reales. La potencia imperial romana no procede de la voluntad divina, ni de una tendencia a la unificación inscripta en el movimiento mismo del universo. Nació de la tenacidad y el buen sentido político de los romanos y se extendió hasta donde pudo y en tanto pudo sin que su pretensión de abarcar todo el mundo habitado pasara de ser un deseo incumplido. Carlos V habrá alimentado la ambición de reconstituir el imperio, pero la posibilidad real de llevar a buen término tamaña empresa no era viable. Vitoria veía la solución en una comunidad libre y pluralista de naciones cristianas, una suerte de sociedad internacional capaz de dirimir los pleitos suscitados entre los pueblos integrantes, conforme a criterios inspirados en el derecho de gentes. No se oponía a que

varios estados pudieran reconocer un príncipe común, pero sí a la existencia de un derecho que un determinado príncipe reivindicara sobre las otras naciones.

Esta sociedad de las naciones, manera moderna de designar la antigua cristiandad, constituía para Vitoria una verdadera república: "Tal la república en la cual los ciudadanos son los estados. Ella tiene una potestad con un derecho y un valor moral obligatorio para todos los estados que la integran, por esa razón no le está permitido a ningún estado eludir las leyes propuestas por la sociedad internacional y en las que ella expresa, con autoridad y fuerza legal, las exigencias del bien común internacional."

Sin lugar a dudas esta república no tenía existencia real, y la vigencia de leyes internacionales en orden a un bien común de los pueblos carecía de fundamento efectivo. Vitoria no lo ignoraba. Si hizo mención de esta vaga entidad, fue con el propósito de incoar su organización, tan necesaria en ese momento donde las naciones parecían empeñadas en un continua negación del derecho de gentes.

La síntesis del padre Mariana

Mesnard en su libro sobre el nacimiento de la filosofía política en el siglo XVI, coloca al padre Mariana como a uno de los exponentes del humanismo declinante.

Nacido, posiblemente en Talavera, en 1536, hizo sus estudios en la Universidad de Alcalá y entró en 1554 en la Compañía de Jesús, donde alcanzó una gran notoriedad como profesor. Como en ese tiempo se viajaba mucho, Mariana conoció París y se hallaba allí cuando la célebre noche de San Bartolomé. Residió una temporada en Sicilia y luego de haber paseado por Italia volvió a España para instalarse definitivamente en Toledo. En esa ciudad, todavía prestigiada por la presencia de los

reyes, Mariana enseñó historia y filología oriental. Para una y otra, Toledo era la ciudad soñada. Había sido la sede del gobierno de Castilla y un centro de cultura filológica de donde se expandió por toda Europa el conocimiento de los comentaristas árabes de Aristóteles.

Mariana gozó de una excelente reputación en la corte de Felipe II, donde fue designado censor oficial de los trabajos de exégesis escrituraria. Colaboró también, bajo las órdenes del cardenal Quiroga, en el *Index et catalogus librorum prohibitorum.*

En todas sus tareas dio muestras de gran saber y de no menos grande amplitud de criterio. Como su curiosidad no se detenía en los límites de sus especialidades, escribió un breve tratado sobre la moneda que no fue recibido con agrado y debió guardar un tiempo de reclusión en una celda del convento de San Francisco de Madrid, hasta que Roma decidiera sobre la peligrosidad de su trabajo.

Exhortado por Loaysa, preceptor del futuro Felipe III, a escribir un libro sobre política, Mariana redactó en latín ciceroniano un tratado *De rege* que hubiera hecho las delicias de Erasmo por la elegancia de su lengua y la generosa amplitud de sus puntos de mira. El libro, redactado en 1590, obtuvo la aprobación para ser editado sólo en 1598 y salió un año más tarde con el permiso del rey.

No es fácil reducir a pocas líneas una obra tan complicada a pesar de la claridad aparente de su estilo. Para unos el jesuita español es el precursor de las ideas liberales y un inmediato antecedente de la obra de Francisco Suárez. La opinión se funda en las limitaciones que Mariana pone al poder del rey, pero olvida un poco que tales limitaciones provienen de los privilegios que el autor concede a los obispos al convertirlos prácticamente en altos magistrados del gobierno mismo. Mariana ha hecho en realidad la apología de la monarquía tradicio-

nal española, acentuando un poco el papel de la jerarquía eclesiástica en la constitución de los fueros regionales.

M. Mesnard se detiene, quizá con exceso, en buscar los antecedentes erasmianos de Mariana, o, en su defecto, la influencia que sobre él pudo haber ejercido Bodin. Sin negar en absoluto la deuda del jesuita español con ambos autores, creemos que Mariana se inspira directamente en la historia de España a la que había estudiado con ahínco y sobre la que había escrito cerca de veinte libros. El rumbo absolutista tomado por los monarcas de Francia y menos decididamente por los de España, le hace prever la suerte de las libertades locales, a las que adhiere con todo su individualismo español. Pero el localismo de Mariana no quiere desarmar la monarquía, sino defender los fueros provinciales. Al gobierno central lo quiere fuerte y con ánimo conquistador. Esto choca un poco a los erasmistas de todos los tiempos, pero lo contrario hubiera chocado más a los españoles contemporáneos de Mariana, quienes estaban muy dispuestos a pagar con su sangre la grandeza militar del reino.

Los fundamentos de la síntesis

El libro comienza con una hipótesis respecto a los orígenes de la sociedad política y a las estructuras de organización que esta sociedad adopta en sus principios. Más empírico que el mismo Aristóteles, hace depender la necesidad de un orden social más de los impulsos genéricos que de los específicos: "Si el hombre hubiera sido beneficiado con una fuerza y un vigor capaces de conjurar los peligros, si no hubiera carecido de recursos, ¿qué sería de la sociedad?, ¿del respeto mutuo entre los hombres?, ¿del orden, la fe, la humanidad?... Toda la razón del hombre proviene de que nació frágil y desnudo, desprovisto de toda defensa y necesitado de la ayuda de los otros."

En una palabra, si el hombre hubiera sido una bestia poderosa, algo así como un elefante, tal vez hubiera carecido de espíritu y no tendría la necesidad dialógica de entrar en contacto con los otros.

Como argumentación es pobrísima. Parece echar por la borda la tradición aristotélica en su sentido más cabal. Efectivamente recuerda un poco a Erasmo, a quien el estilo nunca salvó de una cierta penuria filosófica.

Esta misma limitación se manifiesta en un breve boceto histórico a través del cual señala las tres etapas de la evolución social a partir de la condensación del poder en torno del sacerdote, la constitución real bajo el prestigio religioso y la formación posterior de los grandes imperios que compara, siguiendo con excesiva premura una frase de Agustín, a organizaciones de latrocinios en gran escala. Por supuesto, las leyes nacen del pecado y de la gran malicia de los hombres, como si todo el derecho cupiera en los límites del derecho penal.

A esta visión pesimista del poder sucede, sin que la secuencia aparezca, una alabanza de la monarquía donde echa mano a todos los recursos explicativos tradicionales: carácter natural, extensión de la estructura familiar al orden político, necesidad de un árbitro entre los poderes sociales intermedios, satisfacción del deseo de prosperidad y afianzamiento de la paz del reino.

Examina las ventajas de la monarquía dinástica y la opone a la electiva, considerando que la elección del monarca, en razón de todos los intereses comprometidos en el debate, es siempre viciosa. No deja de ver los inconvenientes de una sucesión malograda por la mala calidad del heredero, pero confía en la educación y en la intervención prudente de los grandes del reino y del colegio episcopal.

Respecto al origen de la autoridad del rey, Mariana se aproxima a la tesis que Suárez hará famosa. En su opinión, el poder monárquico extrae su fuerza y su legi-

timidad del consentimiento de los ciudadanos y da como prueba la necesidad que tiene el rey de España para levantar nuevos impuestos de consultar la opinión de los contribuyentes.

Puesto en el camino de analizar el carácter, el valor y los límites de la participación ciudadana, no trepida en admitir la superioridad de la voluntad popular sobre la del mismo soberano. Reconoce que la marcha de los acontecimientos tiende a acentuar la autoridad del rey sobre la del pueblo, pero no se le escapa el peligro implícito en la hipertrofia del poder político. Para evitar esta consecuencia y mantener la tradición medieval de una monarquía al servicio del pueblo cristiano, Mariana concede a la universidad de los ciudadanos y al colegio episcopal una potestad de control que antes realizaba la Iglesia a través de su jerarquía y su magisterio. En apariencia, el cambio no es fundamental, pero ha variado el concepto de aquello que es el pueblo. Durante la Edad Media el pueblo cristiano era la Iglesia. Ambas nociones —pueblo e Iglesia— no eran separables, pero la idea de un *consensus civium* para afianzar las bases del poder político se laiciza en las repúblicas italianas y aparece desde ese momento como una entidad pública distinta de su condición de asamblea de fieles.

Mariana —y Suárez en su seguimiento— distingue ambas realidades y advierte claramente sus diferencias. Pero como los hechos no autorizan todavía una separación definitiva entre el pueblo de Dios y el pueblo a secas, se permite una identificación que el curso de la historia se encargará de demostrar que es falsa.

Mariana, más cercano al medioevo que Suárez, dirá que los "obispos no son solamente los jefes de la Iglesia, sino también los miembros esenciales, los príncipes de la república". En esta confusión del orden espiritual y el temporal radicará la síntesis de Mariana y caerá en un error similar al de los calvinistas, como señala Mesnard,

para convertirse, sin habérselo propuesto, en un antecesor de las teorías democráticas.

Su propósito inmediato fue combatir el calvinismo y evitar la intromisión de los laicos en asuntos religiosos, pero como tales interferencias provienen del poder, no ve otra salida que convertir a los obispos en verdaderas potestades seculares. El príncipe debe respetar las leyes y Mariana constata la existencia de tres potestades sobre las del rey: la autoridad de Dios, las reglas morales sostenidas por la Iglesia y la opinión de los ciudadanos.

El rey debe dar el ejemplo de respeto a las leyes y "especialmente a aquellas que no han sido propuestas por su intervención personal, sino por la voluntad del pueblo entero, cuya autoridad imperativa y prohibitiva está por encima del poder del príncipe, si lo que hemos dicho *supra* es exacto. Estas leyes [constitucionales] no sólo deben ser obedecidas por el príncipe, sino que no le está permitido enmendarlas sin el consentimiento expreso de la comunidad. Tales son las leyes de la sucesión al trono, la ley fiscal y el estatuto religioso".

Admite el recurso a la fuerza para obligar al príncipe a respetarlas, si necesario fuere, pero no dice cómo se puede poner en ejecución un movimiento de tal naturaleza, ni cuáles son los medios eficaces para llevarlo a buen término.

Mariana escribió el tratado *De rege* contemporáneamente al asesinato de Enrique III de Francia por un monje, Jacques Clément, que había recibido por anticipado la absolución de su crimen por boca de los teólogos de su orden y de algunos otros pertenecientes a la liga católica capitaneada por los Guisa y el robusto duque de Mayenne. El tiranicidio estaba de moda; y como al rey de España no le molestó mucho la desaparición de su ex cuñado, Mariana pudo escribir a gusto sobre el caso y extenderse sobre los ejemplos históricos de tiranicidios sin incurrir en el desagrado de Felipe II. Debe decirse en

favor del R. P. Mariana que era partidario del tiranicidio heroico y hecho con riesgo de la vida del propio ejecutor del tirano. Jacques Clément murió en la empresa, cuando al grito de *¡Muera Herodes!* derribó a Enrique III de una puñalada en el vientre. Desgraciadamente para la tesis, el pobre Enrique no era Herodes, ni tampoco un tirano, apenas un poco depravado en sus costumbres eróticas y muy mal defendido contra dos poderosas coaliciones religiosas que conspiraban contra su permanencia en el trono y posteriormente contra la legítima ley de sucesión conforme a las tradiciones francesas.

El gobierno

En la tercera parte del *De rege* Mariana se extendió sobre una serie de problemas relacionados con la administración del Estado, la selección de los magistrados y la limitación de eso que hoy se llama *burocratismo.* El tono moderno de la obra reside en su llamado de atención a la plaga creciente de los empleos públicos y al peligro que corre el Estado y el tesoro público si debe mantener un aparato administrativo oneroso e inútil.

Con respecto a la religión, Mariana vuelve por los fueros tradicionales, pero en un contexto que muchos tratadistas han visto más moderno de lo que realmente es y quizá demasiado influido por el calvinismo.

La religión es el alma de la república, dirá Mariana, y tomará ejemplo de la antigüedad cuando las funciones sacerdotales y reales eran una misma cosa. Reconoce la distinción hecha por el magisterio tradicional entre el orden espiritual y el temporal, pero para poner la espada del rey al servicio de la verdadera religión compromete un poco esa distinción y se hace acreedor al reproche en que incurrió el protestantismo cuando delegó en el príncipe la potestad religiosa.

Se puede hablar, con respecto a Mariana, de una síntesis imperfecta, pero no de falta de sentido de la realidad. Cuando combate las nuevas ideas en torno a la pobreza de la Iglesia, lo hace con claro conocimiento de las dos dimensiones del problema: el reclamo angélico de quienes pretenden volver a la situación primitiva sin pensar en las necesidades económicas, y la codicia de los que aprovechan esta corriente de despojamiento para hacer su propia cosecha.

La política de Felipe II con los estados europeos bajo el dominio español era, a juicio de Mariana, excesivamente centralizada y no tomaba en cuenta las características de cada uno de esos pueblos. Mariana se declara resueltamente partidario de retornar al criterio de Carlos V y hacer que cada una de esas naciones sea gobernada por hombres provenientes de cada una de ellas y no por españoles. Esta opinión, expresada con toda libertad, estaba respaldada por la idea particular que tenía Mariana de la intervención de los Consejos de la Corona en los gobiernos y tocaba también la política de Felipe en el caso de los Países Bajos.

Los comentaristas modernos de Mariana acentúan el fracaso del rey de España en su intención de gobernar Flandes con criterios españoles y con hombres procedentes de la península, pero no hacen bastante hincapié en las dificultades existentes para aplicar otros medios.

La política de Carlos V también había fracasado. Los grandes señores flamencos comprometidos en su gobierno se habían rebelado contra el rey y no habían demostrado ninguna fidelidad a la corona de España. Felipe empleó a Juan de Austria y al duque de Alba y aunque este último se haya conquistado para siempre el odio de todos los protestantes del mundo, se debe reconocer que en una situación militar como la de Flandes, sólo la espada de Alba obtuvo lo único que se podía obtener: la liquidación física de las subversión y el respeto a las armas españolas.

Capítulo XIX: *Las instituciones de Francia en el siglo XVI*

El reino de Francia

Para hacer un examen real del territorio encuadrado en los límites de la monarquía francesa en los comienzos de la Edad Moderna, conviene distinguir entre frontera teórica y frontera efectiva. M. Gastón Zeller en su trabajo titulado *Les institutions de la France au XVIe siècle* nos invita a realizar esta distinción porque advierte que el esquema geográfico de la Francia carolingia pesa mucho sobre los espíritus y les impide ver las divisiones introducidas por el juego político y el derecho sucesorio de los señoríos. Muchos territorios pertenecientes al *pré carré* dependen de la corona imperial porque correspondieron al *apanage* de la casa de Borgoña. En el norte, los condados del Flandes y de Artois, situados en la orilla izquierda del Escalda, reconocen la soberanía del rey de Francia, aunque el único signo tangible de esta subordinación es el derecho de apelación que tienen sus habitantes ante el rey de Francia. El obispado de Tournai, en pleno corazón de Flandes, es de plena obediencia francesa.

El Delfinado y la Provenza no integran el reino de Francia, pero reconocen a su corona un lazo de vasallaje en las personas del delfín y el conde de Tolosa. En la región del Mosa, bajo la dependencia del duque de Lorena, existe un doble vasallaje: la mitad del territorio es del emperador y la otra mitad del rey de Francia. Los reyes de Francia ocuparon la ciudad de Metz y los obispados de Toul y Verdun, con lo que pusieron sus pies en la Lorena e iniciaron una política de anexión.

En el sudoeste de Francia, los Pirineos no constituyen una frontera tan clara como parece, porque una parte del territorio que incluye el Bearn, los países vascos y parte de la Gascuña, pertenece al Reino de Navarra. La parte transpirenaica de este reino pasará a formar parte de Castilla y la otra de Francia cuando se unan las dos coronas en la cabeza de Enrique IV de Borbón.

En el sudeste de los Pirineos, el Condado de Rosellón sigue siendo de obediencia aragonesa. La frontera alpina es mucho más complicada y los diversos lazos de vasallaje de sus territorios crean un mosaico de feudalidades que la política de los reyes de Francia tenderá a simplificar en su favor.

El ducado de Bretaña era nominalmente vasallo de la corona francesa y en 1491 el casamiento de Carlos VIII con la duquesa Ana de Bretaña inicia de manera efectiva su incorporación al reino de los Capetos. La proclamación de este hecho se hizo en 1532 durante el reinado de Francisco I con el reconocimiento del delfín de Francia como heredero del ducado.

El siglo XVI reconoce todavía la existencia de grandes familias feudales a quienes el lazo de vasallaje con la casa de Francia no les impide una autonomía de gobierno que conspira decididamente contra la unidad. Entre esas grandes familias sobresale la de Bourbon, originada en uno de los hijos de San Luis.

No entramos en la maraña de los parentescos de estas diferentes casas principescas y nos limitaremos a señalar su existencia para que se advierta la persistencia de una realidad política profundamente anclada en el viejo feudalismo. La tendencia unitaria de la monarquía tropezará en Francia con todos esos poderes tradicionales.

La sociedad de Francia

La población de Francia no está sometida en su totalidad a la vigencia de un derecho común e igual para todos. La forma normal con que se expresa ese derecho es el *privilegio* y esta situación supone una diferencia legal notable entre quienes poseen el privilegio y quienes no lo poseen. Con el propósito de interpretar los derechos dentro de un cierto espíritu de sistema se ha hecho una división en el mapa social de Francia entre estamentos privilegiados y estamentos que no lo son. Anticipo que tales intentos padecen de estrechez esquemática y no permiten comprender en toda su complejidad una realidad social mucho más matizada. Los aceptamos por lo que valen y examinaremos en cada uno de los grupos lo que hay de común, sin dejar de llamar la atención sobre la vastedad de situaciones distintas.

Colocamos en primer lugar a los clérigos. En castellano la palabra indica el estado sacerdotal, en Francia es mucho más amplia y entran en su área una serie de profesiones civiles afectadas por fueros canónicos, tales como médicos, cirujanos, abogados y profesores. En el siglo XVI, entre uno y otro de estos grupos comienza a efectuarse una distinción, especialmente en todo cuanto se refiere a la imposición contributiva.

El fuero estrictamente eclesiástico defiende a sus miembros del pago de ciertas tasas en función de las obligaciones impuestas a sus propiedades a título de regalías. Los miembros de la Iglesia no pueden ser

juzgados por los tribunales civiles, ni tienen obligaciones de carácter militar. Indudablemente, durante las guerras religiosas desatadas en Francia en el siglo XVI, muchos sacerdotes tomaron las armas y en algunos lugares bajo la imposición de un servicio obligatorio.

Cuando se menciona a la nobleza se tiende a hacer de este estamento social una clase uniforme. Nada más contrario a la verdad. Los privilegios nobiliarios son muy desiguales y no afectan a la nobleza como cuerpo sino a las personas a título individual y familiar. Esta diferencia de situaciones en el seno de la nobleza da a este estamento una gran movilidad, porque los títulos son usados para compensar servicios prestados a la corona o para proveer a ésta de dineros muy difíciles de conseguir por otra vía.

El noble no pagaba esa contribución personal llamada *talla* y esto hizo que muchos burgueses buscaran la manera de ennoblecerse, cuando no simplemente de pasar por nobles, con el propósito de sustraerse a tal obligación. La carrera del noble es el servicio armado y la necesidad permanente de renovar los cuadros de oficiales diezmados por la guerra, permite el acceso a la nobleza de muchos hombres provenientes de las clases inferiores.

La nobleza es un estado que permite la existencia de muchas situaciones distintas. No se pueden comparar los privilegios de un príncipe, de un duque, de un conde, con los de un simple caballero cuyos derechos no pasan de ser puramente honoríficos.

Junto a los derechos el noble tiene obligaciones, y la primera de ellas es la de vivir noblemente. Esto, en una época sensible a los valores aristocráticos, no se hace sin sacrificio. La vida noble prohíbe una serie de actividades lucrativas como las de comerciar, prestar dinero por interés, arrendar tierras de otros para explotarlas o poner industrias consideradas infames. El noble pobre puede ser clérigo o soldado y en ambas carreras alcanzar los honores

que su ambición reclama o en su defecto puede dedicarse a cultivar la tierra de su familia.

El tercer estado figura entre los estamentos no privilegiados, pero como es la base de acceso a los privilegios, esta forma de designar resulta un poco gravada por los prejuicios de origen revolucionario. De hecho no se puede decir tampoco que el tercer estado esté totalmente desprovisto de privilegios, en tanto éstos son adquiridos como consecuencia de un mérito personal, familiar o corporativo.

En la escala social el puesto más bajo está ocupado por los siervos. Muchas provincias de Francia no tenían servidumbre en el siglo XVI, pero existían comarcas en donde la condición servil o de *mainmortables*, como se decía entonces, todavía persistía. Este grupo social era poco numeroso y su situación no había variado mucho desde la Edad Media.

Se puede decir que en Francia no había esclavos. En una ordenanza de 1571 se apremia a poner inmediatamente en libertad a unos negros llevados hasta Burdeos para ser vendidos. El jurisconsulto Antoine Loisel establece el principio: "Todas las personas son libres en este reino y cualquier esclavo que haya entrado en este territorio, en cuanto se haga bautizar, es libre."

La organización del gobierno

La monarquía no es aún absoluta como llegó a serlo en el siglo XVII, pero está en camino. No se puede hablar en sentido estricto de una subsistencia del Antiguo Régimen poliárquico de la época feudal, pero quedan resabios.

Uno de ellos es el concepto que se tiene de la función pública que ejerce el príncipe: hace justicia, declara la guerra, pero no administra ni legisla salvo en casos excepcionales y previa consulta a los parlamentos de la

ciudad beneficiada con la nueva ley. Como la parte administrativa del gobierno se limita a la percepción de impuestos, y esta actividad está todavía librada a criterios bastante arbitrarios, no es vista con buenos ojos.

La relación política de los súbditos está en inmediata conexión con los señoríos y éstos constituyen poderes intermedios entre la realeza y los habitantes. La noción de señorío es muy complicada y puede ser ejercida por una persona, el señor, por el obispo del lugar o por los cuerpos municipales. Hay ciudades donde existen más de un señorío, y mientras algunos de sus barrios reconocen una autoridad otros están bajo la tutela de otra. En París mismo se da una pluralidad de gobiernos que según los lugares corresponden al cuerpo municipal, al obispo o a ciertas abadías como Saint-Germain-des-Prés, Saint-Denis, Sainte-Geneviève, Saint-Victor, etcétera. Estos gobiernos nobles o burgueses van cediendo poco a poco sus privilegios al poder invasor de la realeza.

En las manos de estos señoríos estaba la justicia y la policía. La justicia se dividía en alta, media o baja, según la gravedad de los delitos. A la alta justicia competía dirimir cuestiones criminales que importaban pena de muerte. A la justicia media y baja los delitos menores. Pero ninguno de los tribunales menores es inapelable. Existen magistraturas como el prebostazgo, la castellanía real o la *bailía*, ante las cuales puede entablarse un proceso de recurso. En épocas anteriores el juez era el mismo señor del lugar, pero a partir del siglo XVI se imponen poco a poco los jueces de oficio que confieren a la justicia un carácter profesional.

El juez suele tomar el nombre de *bailli* o de alcalde y tiene por asistentes un teniente alcalde y un procurador fiscal. Como estas organizaciones no han logrado uniformidad en todo el reino, cada comarca conserva usos y costumbres que hacen difícil una característica normativa general.

El rey se reserva como última instancia para todos los casos en que el delito tenga gravedad excepcional o signifique un peligro de Estado. Éstos se llaman casos reales y suponen penas de prisión o de muerte que el rey asume bajo su responsabilidad directa.

Normalmente el poder de policía estaba bajo la jurisdicción del señor, la municipalidad o el obispo y se extendía a la observación de los alimentos, al ordenamiento estatutario de los oficios y a la vigilancia de calles y caminos, sin olvidar el cobro de las tarifas de peaje. La vigilancia nocturna de la ciudad podía estar encomendada a un cuerpo de arqueros dependiente del municipio o la hacían las corporaciones de oficios de acuerdo con un turno acordado por su señoría.

El más difícil, discutido y peor organizado de la época es el sistema de recaudación impositiva. Como la única manera de cobrar impuestos era recurriendo a la presión directa, son los más resistidos y los que más quejas han inspirado a lo largo de la historia. Complica y agrava el panorama la sobrevivencia de ciertas tasas feudales que han perdido en el siglo XVI todo valor de servicio, pero que se siguen reclamando como si respondieran a necesidades reales.

Las comunas

Son la base de todo el organismo político. Los más notables de sus habitantes se llaman *burgueses*, los demás son simplemente habitantes o *manants*, sin que esta palabra tenga en castellano una equivalencia precisa. El derecho a ser burgués es un privilegio. Debido a que puede adquirirse mediante un estipendio, los miembros de una comuna lo hacen en cuanto logran una situación conveniente. Los burgueses de una ciudad gozan del derecho electoral y tienen voz en las asambleas mediante las cuales se eligen las autoridades del muni-

cipio o el síndico que los representa durante un cierto período y cuya revocación depende también de la voluntad expresada por la asamblea.

Existen diferencias entre las comunas urbanas y las aldeanas. Estas últimas son más simples y su jurisdicción tiene la extensión de una parroquia. Sería tarea imposible determinar los rasgos sobresalientes de las comunas urbanas. De hecho, cada una de las ciudades importantes de Francia tenía una constitución escrita o consuetudinaria particular. A estos rasgos distintivos se añaden los privilegios otorgados por el rey en diferentes etapas de su historia y que dependen de las relaciones políticas entre la ciudad y el monarca.

En el siglo XVI estas relaciones van adquiriendo paulatinamente la fisonomía de una dependencia más estrecha. La autonomía de las ciudades desaparece en beneficio de una centralización creciente.

En los principales centros urbanos no hay más cuerpos señoriales y el monarca gobierna directamente a través de magistrados que él mismo designa. En Etampes, a comienzos del siglo XVI, el juez real del lugar es el verdadero jefe del municipio. En 1514, mediante un conveniente estipendio, los habitantes de la villa obtienen el derecho de tener una *casa comunal* y elegir un alcalde.

Las guerras de religión hicieron más necesarias las intervenciones del rey. Esto produjo una pérdida consecuente de las autonomías de las ciudades que debieron ser intervenidas a raíz de los disturbios. Dado que gran parte de la nobleza se plegó al protestantismo para luchar contra la monarquía y reivindicar sus perdidos privilegios, el resultado fue totalmente opuesto a lo que ellos esperaban.

La monarquía

Uno de los caracteres más notables que adquiere la monarquía francesa a partir del siglo xv es la pérdida de su sentido meramente patrimonial, para convertirse en la más alta dignidad del reino. La costumbre de transmitir el reino al descendiente varón más próximo se imponía como una ley de derecho público, totalmente sustraída a cualquier voluntad testamentaria. El rey del siglo xvi —escribe Zeller— es ya un jefe de Estado en el sentido moderno del término. La época tiene la noción clara de esa entidad política impersonal que se llama Estado, aunque todavía no se la designe con ese nombre y siga llamándosele república o cosa pública. A partir de la mitad del siglo se comienza a leer en los papeles oficiales el término *Estado* en frases tales como "el estado del reino", "materias del estado", o la constitución de "un consejo de estado" durante el reinado de Enrique III.

Cuando el titular de la corona fallece, ésta pasa de inmediato a la cabeza de su sucesor legítimo, sin que se reconozcan inconvenientes de edad o de capacidad. En caso de que el heredero sea demasiado joven para tomar en sus manos los asuntos del Estado, el Consejo del Reino se hace cargo del gobierno o lo pone en manos de un regente.

La ceremonia que sigue a las exequias del rey difunto tiende a subrayar con todo énfasis la continuidad de la monarquía. El sepelio de Francisco I se hizo sin la presencia de su sucesor. El cortejo fúnebre fue conducido por un gran oficial de la corona, el almirante de Francia. En el momento en que el ataúd descendía en la fosa, los atributos reales —cetro, mano de justicia y corona— fueron depositados sobre la caja fúnebre a un lado del estandarte francés.

El almirante de Francia dijo: "El rey ha muerto." E inmediatamente tomó en sus manos la bandera con la flor de lis y agitándola en el aire gritó: "Viva el rey Enrique, segundo de su nombre."

Un heraldo de armas repitió tres veces el mismo grito y la ceremonia terminó.

El rey de Francia, de acuerdo con la tradición, recibía su consagración en la catedral de Reims. La liturgia durante la cual el monarca era ungido con el aceite bendito contenido en la sagrada ampolla significaba la adscripción del oficio real a la misión apostólica de la Iglesia. La unción no era necesaria para la legitimación del heredero y se podía prescindir de ella, pero el pueblo habría mirado con malos ojos una omisión de esa naturaleza. El simbolismo religioso había perdido en el siglo XVI gran parte de su sentido sacramental, pero la ceremonia seguía al pie de la letra el boato tradicional.

El rey de Francia recibía el título latino de *Rex Francorum* y más raramente *Rex Franciae*. La designación de *Rex Galliarum* tendía a imponerse en los documentos no oficiales. Enrique IV, consagrado en Chartres después de portar la corona cuatro años, lo hizo con el doble título de rey de Francia y de Navarra.

En las relaciones protocolares con el papa, el rey de Francia usaba añadir a sus títulos la designación de "Muy cristiano". Los súbditos se dirigían a él llamándolo *Sire*, pero a mediados del siglo XVI se impuso la fórmula "Su Majestad", tratamiento que antes se destinaba a la sola persona del emperador.

La monarquía francesa fue consolidando su soberanía a expensas del papa y del emperador: al primero opuso su criterio de que el rey de Francia tenía su corona sólo de Dios y que fuera de Dios no dependía de nadie; al segundo hizo saber que el rey de Francia era emperador en sus tierras.

El emperador cristiano hacía descender sus títulos de los romanos. Por esa razón la Universidad de París prescribió la enseñanza del derecho romano en sus aulas. La reivindicación de la prelacía con respecto a los imperiales dio lugar, en países extranjeros, a penosas escenas de etiqueta que harían reír si con frecuencia no hubieran tenido efectos políticos o religiosos deplorables.

No había constitución escrita. Las reglas usadas para ordenar la sucesión al trono y el desarrollo de la minoridad eran consuetudinarias. De este modo, para conocer con cierta aproximación los límites y el alcance del poder real debemos apelar a los pocos que en la época se ocuparon de escribir sobre derecho político.

Según Du Haillan, el rey es soberano en lo que toca a la paz y a la guerra. Es el único que puede hacer constituciones, leyes y ordenanzas. Es la última instancia en todos los juicios iniciados ante cualquier magistrado. Impone cargas o subsidios o exime de ellas. Convoca a los Estados Generales y acuña monedas. Instituye o destituye a los oficiales del reino. Es el único que puede dar carta de gracia, de remisión, de perdón, de legitimación, de naturalidad, de cotización, de levantamiento de embargo, de derecho de caza, de ferias y mercados, de ennoblecimiento.

Du Haillan establece con claridad el carácter absoluto de esta soberanía en todo cuanto se refiere a las relaciones exteriores del reino. En el interior reconoce la existencia de leyes y ordenanzas, sin contar los usos y las costumbres ancestrales que reglan su cometido.

El término *absoluto* para designar esta forma de monarquía viene con frecuencia a la pluma de sus teóricos, pero en un contexto donde se opone enérgicamente a la idea de despotismo. El presidente del parlamento de París en 1527 se hace eco de este criterio cuando se dirige a Francisco I en estos términos: "No ponemos en duda ni disputamos acerca de vuestro poder.

Eso sería una suerte de sacrilegio. Sabemos que estáis por encima de las leyes y ninguna ordenanza puede obligaros. Pero entendemos que no queréis, ni debéis querer todo lo que podéis, sino solamente lo que es bueno y equitativo." [55]

Enrique II (1547-59) en un discurso dirigido al parlamento en 1552 dispone lo que ha de hacerse durante su ausencia y al mismo tiempo expresa un criterio semejante al anterior:

"Durante mi ausencia dejo la regencia a la reina, mi compañera, al delfín y a un Consejo y al lugarteniente general de París y la Isla de Francia, el cardenal de Bourbon. Os recomiendo el hecho de la justicia. Si juzgáis conveniente hacer representaciones sobre el registro de mis edictos, os dirigiréis a la reina y su Consejo; las objeciones deben ser hechas de inmediato y por escrito. Si el Consejo insiste, no esperéis una primera y una segunda reunión como os ha sucedido a veces. Registrad los edictos de inmediato, dado que nuestras intenciones son buenas, justas y razonables. Y como nuestro parlamento está formado por mucha gente, las deliberaciones se prolongarían y los asuntos sufrirían gran retardo, establecemos que durante nuestra ausencia, la Gran Cámara con los presidentes de encuestas, decida sobre los registros y publicaciones, sin apelar a otras cámaras, a las que prohibimos tomar conocimiento de ellos.

"Cuidaréis con diligencia todo cuanto concierne al honor de Dios y a la conservación de nuestra santa religión, haciendo ejecutar los edictos dirigidos contra los herejes e innovadores. Cuidaréis que nuestro pueblo, a quien hemos afligido como consecuencia de las guerras con un aumento de impuestos, encuentre alivio en la administración de justicia... No es tiempo de disputar acer-

[55] Cit. por Zeller, pp. 77-80.

ca de la autoridad que confío, porque el pueblo sería la víctima de una inútil prolongación de debates."[56]

Los límites del poder del rey

En el ejercicio de su soberanía *ad intra*, el absolutismo del siglo XVI hallaba sus límites en las leyes fundamentales del reino, en los privilegios reivindicados por los particulares, las familias, las provincias, las ciudades, las corporaciones de oficios, las universidades y la Iglesia. También limitaba en parte el poder real la autoridad de ciertas instituciones que como los Estados Generales, las Cortes Soberanas y el parlamento tenían la función de verificar los registros y las ordenanzas del reino.

De los privilegios se puede decir que formaban una vasta red de derechos históricos que los reyes reconocían y tomaban en cuenta en tanto su cometido suponía respetarlos junto con los derechos canónicos, la ley de justicia y las costumbres del reino, según confirmaba el juramento capetiano de sagrada memoria.

Las leyes del reino o leyes fundamentales es una expresión que toma fuerza durante el reinado de Enrique III. El parlamento de París, en 1556, reconoce dos leyes fundamentales: la ley sálica y la de conservación del dominio. Las llama *les liens du royaume*. En 1588, a la muerte de Francisco de Anjou, hermano menor de Enrique III, se planteó la posibilidad de que la corona pasara a la cabeza de Enrique de Bourbon, cuya notoria pertenencia a la religión reformada ponía en conmoción a todo el catolicismo. Los partidarios de la Liga Católica creyeron conveniente añadir a *les lois fondamentales du royaume* una que exigiera como condición *sine*

56 G. Boissy, *Les pensées des rois de France*, París, Albin Michel, 1949, p. 90.

qua non la catolicidad del rey, junto con un juramento que prohibiese a los súbditos "prestar obediencia a un príncipe que fuera herético o promoviera herejías". La moción no tuvo resultados efectivos y las leyes fundamentales quedaron reducidas a las dos que aseguraban la indivisibilidad del dominio real.

Esta idea de la indivisibilidad del dominio se abría paso a través de la desaparición de los criterios feudales y se formulaba, todavía con cierta timidez, como una dote que la república aportaba al rey. Admitía algunas excepciones, como el *apanage* dado a los príncipes o la cesión de algún derecho sobre determinado territorio en caso de extrema necesidad económica.

El rey ejercía un poder personal, pero era una costumbre decir que no hacía nada sin la aprobación de su consejo o mejor todavía de sus consejos. La razón del uso plural se va imponiendo durante todo el siglo XVI a raíz de las múltiples especialidades en que se escinde el antiguo Consejo, para poder atender los diversos asuntos de un gobierno cada día más complicado. Se sabe relativamente poco de la constitución de estos consejos. Como cada uno de los monarcas variaba en algo sus diversos cometidos, durante el siglo XVI no existen rasgos generales que permitan identificarlos sin referencias permanentes a la situación concreta con cada uno de los reyes.

El rey gobierna rodeado por un grupo de grandes oficiales de la corona, cada uno de los cuales cumple una función específica. El primer lugar en la jerarquía le corresponde al condestable o teniente general del reino. Es la mano derecha del rey en asuntos de guerra y el que cabalga a su lado con la espada desnuda en todas las ceremonias donde debe mostrar el carácter de su oficio. Después del rey es quien comanda el ejército, y cuando el monarca no está ejerce el cargo de jefe supremo. En tiempo de paz integra junto con los

mariscales de Francia el tribunal llamado *du point d'honneur*, para juzgar cuestiones relacionadas con el honor.

El cargo de condestable sufrió durante el siglo XVI algunos eclipses intermitentes porque la importancia de los ejércitos lo había hecho peligroso para la corona. Durante la época de Francisco I la tarea estuvo bajo la conducción del duque Carlos de Bourbon, cuya deslealtad para con su rey le trajo triste fama.

Luego del condestable está el canciller de Francia, quien, en todos los actos públicos de importancia, se sentaba a la izquierda del rey. En el Consejo es el primero. Preside en ausencia del rey y dirige las deliberaciones, recoge la opinión de los otros miembros y formula las conclusiones. Es una suerte de primer ministro en todo cuanto se refiere a la justicia y tiene el privilegio de guardar el sello del monarca. Durante el siglo XVI el título de *guardasellos* se asignó a otro personaje que actuaba bajo la autoridad del canciller.

El tercer oficial del reino es el *almirante de Francia*, que viene a ser ante las cosas del mar lo que el condestable es para los asuntos de tierra. Pero la competencia del almirante no se extiende solamente a las cuestiones de la marina de guerra, sino a todo cuanto se refiera a la pesca, comercio ultramarino y defensa de las costas.

Los mariscales de Francia deben su título a alguna acción guerrera de mérito y tienen la jerarquía de verdaderos pares del reino con el derecho a ser tratados de *primo* (*cousin*) por el rey. En los comienzos del siglo XVI eran sólo dos o tres; llegaron a cinco durante el gobierno de Francisco I y aumentaron a siete con Enrique III.

Existían otros cargos y oficios en torno de la corona que sería largo mencionar y no entrarían en los límites de este trabajo.

Los parlamentos

Para cerrar esta breve consideración acerca de la monarquía francesa y los límites de su soberanía, conviene decir algo sobre la constitución y oficio de los parlamentos. Fueron institución original de Francia. A pesar de que el nombre hace pensar en su homónimo inglés, no tienen ninguna otra semejanza fuera del nombre. Los parlamentos franceses eran ocho, aunque en teoría se los consideraba un solo cuerpo. El canciller Michel de l'Hôpital lo decía con bastante precisión: "Si como antaño, el rey pudiera administrar la justicia soberana por medio de un solo parlamento, lo haría. Los diferentes parlamentos no son más que las diversas clases del parlamento del rey."

El primero de todos es el parlamento de París. Los otros siete están distribuidos en las capitales de provincias: Tolosa, Grenoble, Burdeos, Dijon, Ruán, Aix y Rennes.

Cada uno de estos parlamentos es un organismo compuesto de varias cámaras, cada una de las cuales con su competencia propia y su personal. El de París, que ha servido de base para la organización de los otros, consta de cuatro cámaras permanentes. La primera en importancia se llama Cámara Grande y los jueces que la componen juzgan con la cabeza cubierta. Las otras son: la Cámara de Encuestas, en número de dos, la Cámara del Dominio y la Cámara de Apelaciones.

El poder de los parlamentos reside en la función legislativa, pues todos los edictos y ordenanzas reales son registrados y verificados por el parlamento. Pero su acción no termina en esta simple faena burocrática; aunque sus miembros no pueden retocar ni corregir la obra del rey, pueden introducir en ellas condiciones y modificaciones que se añaden a los otros artículos con el

mismo valor obligatorio. Comenta Zeller que este derecho exorbitante no fue discutido por el rey, ni por los juristas. En los Estados Generales de 1576, el tercer estado se quejó porque muchas de esas modificaciones no habían sido dadas a conocer de modo pertinente a los administrados o a los juzgables en los casos penales y pedía que todas las ordenanzas en vigor fueran codificadas y publicadas.

La procedencia burguesa del parlamento es fácilmente reconocible y en la lucha de la realeza contra el feudalismo, el parlamento cumplió un vigoroso papel de apoyo y conservación de la potestad del monarca.

A partir del siglo XVI y siguiendo el rumbo racionalista de su estamento, el parlamento se convierte en el defensor de los intereses del Estado y de la nación. Pero frente al rey y por encima del rey, se pone al servicio del derecho. Es el guardián severo de las leyes fundamentales del reino y de la monarquía como institución.

Como la Iglesia de Francia está ligada a la monarquía por los lazos más estrechos, el parlamento es un guardián celoso de las libertades y privilegios de la Iglesia, pero no de la Iglesia Universal, sino de la galicana. Su preocupación mucho menos evangélica que nacional, es evitar que la política del papa perjudique los intereses de Francia. En este camino el parlamento va mucho más allá que el mismo rey y en oportunidad de la abolición de la pragmática sanción de Bourges por Francisco I, levantó su voz airada para protestar enérgicamente contra la medida.

Las universidades

El Estado no ha tomado en sus manos los servicios relacionados con la enseñanza. La Iglesia sigue siendo la encargada de impartirla, pero el espíritu laico avanza paulatina y seguramente y la potestad de la Iglesia

sobre las universidades es poco a poco eliminada y suplantada por potestades dependientes directamente del gobierno del rey. Junto con su carácter eclesiástico, las universidades pierden universalidad y pasan a depender del rey o de sus parlamentos. Esto no significa la absoluta cesación de las influencias eclesiásticas, pero sí de la intervención papal.

Durante el siglo XVI son muchas las quejas sobre la indisciplina de los estudiantes, la venalidad de los profesores y la corrupción de los sistemas de examen de aptitudes. El parlamento interviene e inicia la reforma en algunos centros universitarios. Otros lo hacen por su propia cuenta o conforme a la iniciativa de algún obispo emprendedor, pero previamente designado por el rey para intervenir en esa operación.

Cada universidad tiene un *conservador de los privilegios apostólicos* y un *conservador de los privilegios reales*. La coexistencia de ambos funcionarios apenas dura el tiempo del siglo XVI y antes que éste haya concluido desapareció el conservador de los derechos apostólicos. Un signo cabal de la época y el anuncio de un siglo en que todo el orden de la sociedad francesa será nucleado por la monarquía.

Capítulo XX: *Las guerras de religión y la política*

Francisco I y Carlos V

De la rivalidad de ambos reyes y de las medidas tomadas por uno y otro a lo largo del conflicto se configurará el contorno espiritual y político de una Europa que muy poco tendrá que ver con la antigua cristiandad. Enrique VIII de Inglaterra, luego de un corto idilio profrancés, se pasó al lado de los imperiales. Durante un tiempo la situación de Francia en todas sus fronteras estuvo seriamente comprometida. La traición del condestable de Bourbon hizo pensar un momento en un verdadero desastre nacional. Aunque la reacción de Francisco I fue rápida y coronada con algunos éxitos inmediatos, su derrota en la batalla de Pavía lo puso totalmente en las manos de Carlos V.

El rey de Francia, prisionero en Madrid, determinó que la corona gala quedara bajo la regencia de la reina, Isabel de Saboya, sostenida por la enérgica personalidad del canciller Antoine Duprat. Favoreció la acción de la regenta la inquietud que produjo en las otras

potencias el triunfo demasiado aplastante de los imperiales. Guicciardini escribió a este respecto: "Si no nos unimos contra los imperiales, caeremos todos bajo su dominio."

Era una advertencia y un clamor que pronto cuajó en un tratado de mutua defensa suscripto por Inglaterra, el papa y las potencias italianas.

Francisco I fue liberado de su prisión pero dejó en rehenes a sus dos hijos menores de edad bajo la fianza de una promesa que no quiso ni pudo cumplir. Los tres primeros años de su liberación los pasó intrigando para evitar los efectos de esa desdichada promesa.

En 1527, bandas de mercenarios alemanes, bajo las órdenes del condestable Carlos de Bourbon y al servicio del emperador, desolaron Italia y tomaron la ciudad de Roma, sometiéndola a un saqueo tan metódico y exhaustivo que espantó al mundo católico. Bourbon murió durante esos episodios y el principal damnificado, desde un punto de mira estrictamente político, fue el emperador Carlos.

Poco después de este lamentable suceso protagonizado por el ejército a sueldo de Carlos V, Francisco I inicia sus primeras tratativas de acercamiento a los turcos y trata bajo capa con los príncipes protestantes de Alemania para crear al emperador todos los inconvenientes posibles.

Bajo la presión de tales hechos, Carlos y Francisco suscriben en Cambrai un tratado de paz en donde el primero renuncia a sus pretensiones sobre la Borgoña y el segundo deja a la corona imperial los territorios de Flandes y Artois y renuncia a sus aspiraciones políticas en Italia.

En el año 1529 los conflictos italianos se resuelven definitivamente en beneficio de la casa de Austria. Carlos V se prepara para restablecer la unidad política de Alemania, mientras Francisco I intriga en todos los fren-

tes para debilitar el imperio a trueque de las alianzas más comprometedoras para su condición de príncipe cristiano.

Los franceses advertían las dificultades espirituales creadas por su rey, quien por una parte apoyaba a los protestantes alemanes y por otra ordenaba a la Universidad de París que evitara la propagación de sus doctrinas.

Francisco sostiene esta ambigüedad en todos sus actos. Mientras cultiva sus buenas relaciones con los luteranos, se aproxima a Clemente VII, un Médicis, con el propósito de casar a su hijo menor Enrique con una sobrina del papa, la famosa Catalina de Médicis. Al mismo tiempo recibe en París una solemne embajada de Solimán *el Magnífico* encabezada por uno de los piratas más infames de los que asolaban las costas mediterráneas, el célebre *Barbarroja*, y firma con él un pacto de mutua ayuda que llega hasta la alianza militar.

Los criterios han cambiado y la política, con o sin la influencia literaria de Maquiavelo, asume la responsabilidad de guiarse por principios totalmente despojados de todo interés religioso.

Este aliado de los turcos, de los herejes y del papa, se muestra hacia adentro como un celoso defensor de la ortodoxia y luego del asunto de los avisos, pegados en las paredes de París por los protestantes en contra de la misa, procedió con energía a combatir cualquier conato herético aplicando las penalidades más severas.

El rey "muy cristiano" inicia nuevamente la guerra contra el emperador "católico", tomando algunas de las provincias cedidas al imperio en el tratado de Cambrai. Carlos V ataca a Francia por la Provenza, pero en su ofensiva tropieza con una denodada defensa del territorio y con la imposibilidad de hallar alimentos en una zona sistemáticamente devastada por el condestable de Montmorency. Rechazados en el sur, los imperiales tie-

nen mejor suerte en el norte de Francia y, luego de invadir la Picardía, amenazan con sitiar París. En esa difícil coyuntura interviene el papa Pablo III para lograr una reconciliación que se realiza precariamente en Aguasmuertas y dura desde 1538 hasta 1540. Nueva guerra y nuevo tratado de paz que permite a Francia ganar las provincias del norte, hasta ese momento en manos de sus enemigos.

El reinado de Francisco I no hubiera sido otra cosa que una triste sucesión de guerras perdidas, si el Renacimiento italiano no hubiese entrado con él en los usos y costumbres de la corte francesa. Pese a las contrariedades señaladas y al saldo poco brillante de sus hechos militares, la vida francesa ganó en esplendor y belleza mundanas. Durante los treinta y dos años de su gobierno cambió la fisonomía del país y de manera particular en sus clases superiores. Dice Madaule en su *Histoire de France* que la feudalidad se transformó en nobleza, es decir, en una feudalidad sin raíces. Las grandes familias habían sido diezmadas durante las guerras civiles y las todavía mucho más cruentas que tuvieron por teatro Italia. Desde esa época, la nobleza dependerá, cada día más, del rey.

Mientras la nobleza se arruinaba en esta dependencia cortesana que la obligaba a gastar sin retribuciones compensatorias, la burguesía aumentaba su caudal en bienes y en prestigio. Era el único estamento que tenía dinero contante y podía apoyar las empresas reales con sus finanzas o comprando títulos y prebendas que el rey estaba obligado a vender para hacer frente a su permanente falta de recursos. La parte de la burguesía favorecida por eso que se llamó "la venalidad de los oficios regios", fue poco a poco convirtiéndose en nobleza y estrechando más los lazos de este estamento con la monarquía.

El hijo mayor de Francisco I, de nombre Francisco como su padre, murió en 1536. Según la ley sucesoria

del reino debía heredarlo Enrique, que el rey había casado con Catalina de Médicis. Francisco I murió en 1547 y la corona francesa pasó a la cabeza de Enrique II de Valois.

Las guerras de religión

Las trompas y los clarines de las glorias francesas no sonaron para ese príncipe taciturno y modesto que fue el sucesor del brillante Francisco I. No tenía grandes cualidades, pero poseía aquellas condiciones de solidez y buen sentido para la defensa que lo hizo perfectamente idóneo para hacer lo único que su tiempo permitía: resistir. Contra él se estrellaron las últimas olas del asalto de Carlos V y hasta tuvo la gloria de entrar en Alemania con sus tropas.

Su diplomacia trató de seguir las líneas trazadas por su padre. Como él reiteró la alianza con los turcos y favoreció en tierras germánicas el desarrollo del protestantismo. Con la misma firmeza combatió a los luteranos en Francia y procuró, con todas sus fuerzas, impedir el avance de la herejía.

La relación del reino de Francia con la Iglesia se regía conforme a los principios establecidos por el concordato de 1516, redactado por el canciller de Francisco I Antoine Duprat. Calmette se refiere a Duprat con un acento muy elogioso y trae a nuestro conocimiento la opinión del cardenal Baudrillart, para quien "ese rudo auvernés, de cabeza sólida, de instrucción vasta y de ideas autoritarias" había sido una de las glorias de Francia. Confirma esta opinión de Baudrillart con la de Gabriel Hanotaux que no teme escribir que "fue, inmediatamente después de Richelieu, el ministro que más influencia ha tenido en la historia de Francia".

Los títulos IV, V y VI del concordato regulan la suerte de los beneficios llamados electivos que, confor-

me a las leyes establecidas por el derecho canónico, debían ser provistos de acuerdo con los votos de los capítulos catedrales y abaciales. El nuevo reglamento deroga las elecciones y recae sobre el rey el privilegio de nombrar los candidatos que luego serán investidos por el papa. Se entiende que el Sumo Pontífice se reserva el derecho de veto para el caso de un candidato indigno o incapaz. Respecto de los beneficios *colativos* o dependientes de un patronato ejercido por alguien considerado fundador del beneficio, fuera un obispo, un señor o el mismo papa, el nombramiento fue reservado al poseedor del patronato, pero se suprimió la llamada *gracia de expectativa* por la cual el beneficio era otorgado con anticipación a su vacancia. El concordato acuerda preferencias a los egresados de las universidades y refuerza así la *élite* de los intelectuales que tanto harán por el crecimiento de la monarquía absoluta.

Además de los aspectos *beneficiales* el concordato reguló cuestiones de jurisdicción, muy importantes porque provocaban fricciones entre el poder civil y el religioso con sus frecuentes apelaciones a la curia romana. El título XXIII establece: "Fuera de las causas mayores, expresamente calificadas como tales en los cánones, todas y cada una de las causas serán iniciadas ante el juez correspondiente por costumbre, derecho o privilegio." Nadie podrá eludir la competencia ordinaria y las etapas jerárquicas correspondientes con el pretexto de ser juzgado en Roma. Fuera de las causas mayores, la Santa Sede sigue siendo el supremo juez y se puede apelar a ella, pero sólo después de agotar las otras jurisdicciones.

El concordato consideraba también algunos puntos de carácter disciplinario. Prohibía al clero regular poseer beneficios seculares y a los seglares tener prebendas eclesiásticas. Tomaba severas medidas contra los

sacerdotes que vivían en concubinato y obligaba a cada una de las iglesias a tener una cátedra donde se enseñara, por lo menos una vez por semana, la Sagrada Escritura.

Como era previsible para cualquiera que conociera un poco el galicanismo de la burguesía francesa, el concordato fue resistido por la universidad y los parlamentos. Francisco I se empeñó en obtener su aprobación y obligó a los miembros de los parlamentos a ceder. Éstos aprobaron la decisión del rey, pero de mala gana, y la registraron con esta cláusula restrictiva: "Leído, publicado y registrado por orden y autoridad del rey, nuestro señor, y reiterado varias veces en presencia del señor de La Trémoille, primer chambelán de nuestro dicho señor y por él enviado especialmente."

Después de examinar los términos generales del concordato, Joseph Calmette en su libro *L' ère classique* reconoce que este documento favoreció el movimiento reformista en cuanto puso en manos de los laicos muchos beneficios eclesiásticos, pero admite al mismo tiempo que fue un freno eficaz contra el protestantismo porque impidió la formación de una poderosa aristocracia eclesiástica como la existente en Alemania. Por otra parte, ligó los intereses del rey y los del papa haciendo depender de ellos solos la atribución de beneficios y la repartición de las mitras. Puede parecer un argumento demasiado humano, pero no es impertinente suponer que esta situación impidió a muchos clérigos esperar mayores beneficios en el caso supuesto de triunfar un movimiento herético y por esa pedestre razón muchos de ellos no se lanzaron en masa a la rebelión contra Roma como sucedió en Alemania.

"La conclusión es clara", asegura Calmette. "El concordato de 1516 fue un antídoto contra la Reforma. ¿Se debe a él que Francia, en ese momento neurálgico, no haya pasado a la Reforma? En todo caso faci-

litó eficazmente esa tregua del destino y contribuyó a fijar la posición de la monarquía francesa en la crisis religiosa y política del siglo XVI." [57]

Los ecos del movimiento protestante alemán se hacen sentir en Francia durante el reinado de Francisco I. Como afirma Calmette, entre 1530 y 1546 se dibuja el perfil de una Francia protestante. El asunto de los avisos, ocurrido en 1534, es el primer trueno de una tempestad que se anunciaba sombría y tomaba al rey en una mala situación de conciencia, por su malicioso apoyo a los protestantes alemanes. ¿Se atrevería a quemar en Francia a sus protegidos de Alemania? Esta pregunta pudo estar legítimamente en la cabeza de los reformadores franceses directa o indirectamente comprometidos en el asunto de los avisos. Las vacilaciones de Francisco I no duraron mucho y, obligado a tomar medidas urgentes, no tuvo problemas en desatar una represión severa.

Enrique II y las guerras de religión

El sucesor de Francisco I no tuvo que resolver ningún intríngulis moral. Instigado por su mujer, Catalina de Médicis, y por su amante, Diana de Poitiers, organizó una represión sistemática para exterminar a los herejes. El asunto no era de poca monta; la reticencia de los parlamentos se hizo sentir en cuanto la inculpación de herejía cayó sobre uno de sus miembros, el jurisconsulto Dumoulin.

En el año 1555 el protestantismo francés organiza sus cuadros y comienza una lucha que prometía ser larga y terriblemente enconosa. Muchos miembros de la alta nobleza, tal vez por puro espíritu de oposición, se incli-

[57] Joseph Calmette, *L'ère classique,* París, Arthème Fayard, 1949, pp. 87-8.

naron hacia el protestantismo. Antonio de Bourbon, rey de Navarra, y su hermano Luis de Condé se han convertido en las cabezas coronadas del movimiento. El parlamento está dividido. Debido a que una parte de él apoya decididamente a la Reforma, Enrique II lo interviene con sus hombres de armas y varios parlamentarios son conducidos a la Bastilla por su capitán de guardias, Gabriel de Montmorency. Unos días después de este acontecimiento murió Enrique II, accidentalmente herido en un torneo por la lanza rota del conde de Montgomery.

La Francia de 1558 —escribe Philippe Erlanger— parecía un coloso a quien afligieran tres terribles enfermedades: la anarquía en el poder, la miseria económica y la división interior. En los campos se solía encontrar, a lo largo de las carreteras, hombres que habían muerto de hambre. El valor de la libra había bajado a la mitad y todos los fenómenos, hoy demasiado conocidos, devaluación, inflación, alza de precios e impuestos excesivos, pesaban sobre los habitantes de Francia.

La situación alimentaba la crisis espiritual. Casi un tercio de la población se había pasado a la Reforma con armas y bagajes. Minoría considerable apoyada en los príncipes alemanes y en el seno del ejército francés compuesto por una cantidad de mercenarios procedentes de tierras germánicas. "En todas partes del reino", escribía Calvino, "el fuego está encendido y toda el agua del mar no bastará para apagarlo."

Erlanger piensa que un rey de Francia más preocupado por la hegemonía que por la religión se hubiera puesto a la cabeza de esta inmensa revolución y transformado la guerra civil en una cruzada al revés. Enrique II no podía ni pensarlo. En vez de juntar todas las fuerzas del protestantismo contra la casa de Austria, buscó la alianza de Felipe II mediante el matrimonio de su hija Isabel de Valois con el rey de España. La paz entre ambos reyes se firmó en Cateau-Cambrésis

y nunca un arreglo entre Francia y España ha inspirado juicios más contradictorios. Erlanger aporta la opinión de algunos historiadores que ilustran la disparidad de opiniones.

El barón de Ruble afirma que "Francia es la que obtuvo las más grandes ventajas: recuperación de Calais, conquista de Metz, de Toul y de Verdun, consagración de la autonomía de Lorena y de Alsacia que aseguró los límites naturales de Francia. El conjunto de estos éxitos dio al reino de los Valois una fuerza de cohesión que ningún otro país ha podido alcanzar ni aun en nuestros días. Francia lo probó durante las guerras civiles. Desgarrada por dentro, traicionada hacia fuera por partidos implacables, no fue amenazada en la posesión de ninguna de sus provincias. La frontera del reino no fue discutida. Jamás la guerra civil se agravó con una de esas amenazas exteriores que exigen la unión de todas las fuerzas de un pueblo".

El duque de Lévis-Mirepoix confirma esta opinión y añade: "Francia ganó la partida por la hegemonía y se convirtió en el campeón del equilibrio europeo."

Jean Heritiers no vacila en decir todo lo contrario: "Mercado de engaños para Francia. En política extranjera será la hegemonía española. En política interior la guerra de religión... Los contemporáneos tuvieron razón contra los historiadores modernos a quienes hechiza la invasión por el Rhin de las que nuestros antepasados habían perdido el recuerdo desde la Edad Media... Italia fue para los españoles y esto era el peor peligro para Francia, porque el enemigo más peligroso y poderoso estaba entonces en Madrid." [58]

Para los católicos el peor enemigo estaba en Francia misma y era el partido protestante. Por primera vez un rey moderno de Francia juzgó más como cató-

[58] Ph. Erlanger, *Diane de Poitiers*, París, Gallimard, 1955, pp. 362-3.

lico que como francés y pensó más en la demolición del reino provocada por la guerra religiosa que en la hegemonía española.

Francisco II y Carlos IX

Reinados precarios en los cuales predomina la personalidad de la reina madre, Catalina de Médicis. El de Francisco II duró apenas un año. En ese lapso el protestantismo terminó por hacerse fuerte en las ciudades de La Rochelle, Nimes y Montauban. Los católicos ven subir la estrella del duque de Guisa, tío de la joven reina María Estuardo e hijo de Claudio de Lorena. Francisco de Guisa fue uno de los capitanes más capaces de su época y encontró en su hermano, el cardenal de Lorena, un coadjutor de prestigio para su cruzada antiprotestante. Felipe II de España los apoyó con firmeza.

El partido protestante reconoce la jefatura, por lo menos nominal, de Antonio de Bourbon y del jorobado Condé, un demonio de rapidez y de audacia pero poco dotado para la política. Junto a estos príncipes de la sangre se alínea el almirante de Francia Gaspar de Coligny y el coronel general de la infantería real, Francisco d'Andelot, un soldado intrépido y hábil en el manejo de las armas. La monarquía en ese primer encuentro sólo cuenta con la astucia de Catalina de Médicis que llevará un juego sutil para defender los intereses de sus hijos contra las dos fuerzas enemigas.

Francisco II inaugura su reino con la ejecución de Anne de Bourg, estrangulado y luego quemado en la Plaza de Grève. Los hugonotes atribuyen el hecho a una instigación de los Guisa y urden un *complot* para deshacerse del más importante de ellos, el duque Francisco. Los espías de Felipe II descubren la intriga y se la revelan al duque de Guisa, quien logra la detención de Condé.

Por desgracia para la familia Guisa, la salud del rey empeora. Como se prevé un desenlace fatal, Catalina de Médicis se une a Coligny para contrarrestar la influencia de los tíos de su joven nuera María Estuardo. Un edicto de tolerancia suspende momentáneamente el rigor de las leyes contra los herejes y, mientras éstos aprovechan el respiro, se forma el partido de los políticos presidido por el canciller Michel de l'Hôpital.

L'Hôpital era de fe católica, pero, como escribe un poco ingenuamente Calmette, católico a la manera de Montaigne, lo que resultaba bastante poco para una época de luchas como ésa.

"Partidario convencido de los beneficios de la unión, campeón resuelto del poder soberano del que siente, mejor que nadie, las flaquezas lamentables, L'Hôpital, demasiado rígido tal vez, pero fiel y concienzudo, se emplea a fondo en la vía que juzga saludable: una tregua." [59]

Los Guisa se alarman y procuran hacer condenar a Condé a la última pena. En ese ínterin muere Francisco II, el 5 de diciembre de 1560, de un tumor en la oreja. Calvino recibió la noticia con júbilo y a modo de obituario sentenció: "Dios, que hirió al padre en el ojo, ha herido al hijo en una oreja."

Subió al trono el segundo hijo de Catalina con el nombre de Carlos IX. Tenía once años de edad. Mientras durase su minoridad, el reino quedaba en las manos de la reina madre. Calmette traza un sobrio retrato del príncipe donde destaca los rasgos más salientes de su carácter: "Este cazador intrépido que buscaba aturdirse en la ultranza de sus deportes, este eterno menor, será siempre un nervioso y al final de su corta vida casi un alucinado."

Como las leyes del reino no son muy precisas con respecto a la composición del Consejo de Regencia, Ca-

[59] Joseph Calmette, *op. cit.*, p. 101.

talina maniobra con el canciller de tal manera que queda ella con el timón del gobierno en las manos. Los Guisa lo prefieren así, porque de otro modo la regencia podía estar encabezada por el tío del monarca, Antonio de Bourbon. Por su parte los protestantes también aceptan la situación como un mal menor y dejan a Catalina dueña del juego.

El Edicto de Tolerancia de 1562 nace en estas circunstancias. El documento acuerda a los protestantes la libertad de su culto y la de reunirse en domicilios particulares.

Francisco de Guisa forma una suerte de triunvirato con Anne de Montmorency y el mariscal Jacques d'Albon de Saint-André para encabezar el movimiento católico. La reina se pliega ante el poder de esta unión y Condé lanza un manifiesto donde expresa que la reina es prisionera de ese triunvirato. Los Borbones toman la ciudad de Orleans y por todas partes los hugonotes entran en campaña. Angers, Tours, Blois y casi todo el valle del Loira cae en sus manos. La guerra civil comenzaba otra vez y con un ardor hasta ese momento desconocido.

La resistencia contra los reformistas movilizó a toda Francia. Escribe Madaule en su *Histoire de France*, que esta resistencia no provenía del clero, sino de un profundo instinto popular y de la monarquía: "De manera general, el pueblo de las ciudades y de las campañas era hostil a los ministros de Ginebra y a quienes los seguían. Las razones de esta actitud no son siempre fáciles de distinguir. La principal parece haber sido la intransigencia calvinista, la proscripción absoluta del culto de María Santísima y de los santos, a los cuales el pueblo estaba profundamente adherido."

La lucha duró desde 1562 hasta 1570. Las batallas y violencias a que dio lugar son difíciles de seguir de acuerdo con un discreto orden cronológico. Dejaremos

de lado los detalles y nos limitaremos a señalar las líneas más importantes de su desarrollo. Los católicos, a cuya cabeza se encuentra el clan de los Guisa reforzado con el apoyo de Anne de Montmorency, arrastraron a la reina madre y al joven Carlos IX en su movimiento. Ganaron prácticamente todas las batallas. Los protestantes, a las órdenes de Gaspar de Coligny, supieron retirarse siempre a tiempo sin dejarse destruir de una manera efectiva y terminante.

La muerte de Francisco de Guisa fue un rudo golpe para las armas católicas, pero con ella no cesó la hostilidad de los "partidarios de la misa", como se llamaba entonces a los fieles de la religión tradicional. Cuatro años más tarde muere Montmorency y asume la jefatura del ejército católico el joven duque de Anjou, el futuro Enrique III, que inflige a las tropas protestantes dos sangrientas derrotas en Jarnac y Moncontour. En la primera de estas batallas murió el príncipe de Condé, uno de los principales jefes de guerra del partido hugonote.

Luego de estas duras pruebas para las armas protestantes, se suscribió un nuevo edicto en Saint-Germain el 15 de agosto de 1570, en donde se concedía a los reformados la autorización para practicar su culto en todos los lugares donde ya se practicaba y además en los suburbios de dos ciudades por cada provincia. Como la palabra del rey y de la reina madre no calmaba la suspicacia de los jefes reformados, el edicto les acordó cuatro plazas de seguridad: La Rochelle, Montauban, La Charité-sur-Loire y Cognac.

La muerte de Antonio de Bourbon dejó a la cabeza del ejército reformado al almirante de Francia Gaspar de Coligny y a Teodoro de Beza como sucesor de Calvino. Enrique de Bourbon era todavía muy joven y no podía asumir la dirección del movimiento.

El Concilio de Trento dio nuevas fuerzas al catolicismo. En todos los lugares importantes de la cristiandad se organizó una sólida ofensiva contra el protes-

tantismo. La familia de Guisa encontró en el hijo de Francisco, el duque Enrique de Guisa, la espada que precisaba para refirmar sus pretensiones. Enrique de Guisa hizo algo que su padre no se había atrevido a hacer: entró en franca alianza con Felipe II de España y reivindicó una discutible genealogía para aspirar a la sucesión del trono francés en caso de que Enrique III muriera sin hijos como parecía probable.

Carlos IX temía a los Guisa y no ignoraba los deseos de esa familia de postularse para la sucesión de la corona francesa y, por un movimiento muy típico de su temperamento lleno de contradicciones, entró en relaciones amistosas con Gaspar de Coligny. Éste convenció al rey para que prestara apoyo a los Países Bajos sublevados contra la potestad española.

En medio de estos acontecimientos, el rey de Navarra, Enrique de Bourbon, se casa con la hermana de Carlos IX, Margarita de Valois. Los Guisa preparan la liquidación de la Reforma asesinando a sus cabecillas. La noche del 24 de agosto de 1572, día de San Bartolomé, París entra en conmoción y como se ha logrado hacer creer a Carlos IX que los reformistas buscan su muerte, éste ordena la matanza en la que el pueblo se libra a la caza de hugonotes.

Enrique de Navarra, que se hallaba en la capital de Francia en ocasión de sus bodas, logra salvar la cabeza convirtiéndose al catolicismo. Cuatro años más tarde abjurará de esta conversión forzada y se pondrá a la cabeza de los hugonotes. Coligny fue muerto a arcabuzazos y su cuerpo arrojado por la ventana de su hotel familiar.

Enrique III de Valois

La muerte prematura de Carlos IX llevó al trono de Francia a su hermano Enrique, entonces duque de An-

jou y rey de Polonia. Un reino tan lejos de Francia en un país frío y de costumbres rudas no podía satisfacer a este gran cultor de la molicie y la ambigüedad. No se había enfriado el cadáver del difunto Carlos, cuando Enrique cabalgaba a toda rienda desde Polonia para reunir en el reino de Francia su sueño personal y el de su madre.

La personalidad del nuevo rey ha dado lugar a muchas interpretaciones. Su complicada figura no termina de ser explicada por historiadores y literatos. Hay en su temperamento algo que huye del juicio preciso y bien ponderado, como si en este monarca, a la vez fútil y profundo, libertino y piadoso, astuto e ingenuo, temeroso y bravo, conviviera el desequilibrio de una naturaleza hermafrodita en todos sus aspectos, como escribe Antoine Blondin, un poco de paso, en una graciosa introducción a un libro de Alejandro Dumas.

Su primera medida de gobierno fue un nuevo edicto de tolerancia donde extremó las concesiones hechas a los hugonotes. El temor a la Liga Católica comandada por los Guisa fue el principio de la sabiduría política de este rey.

Para colmar las complicaciones de la cuestión religiosa, el hermano del rey, Francisco de Anjou, durante un cierto tiempo prometido a Isabel de Inglaterra, comienza a intrigar por su cuenta para heredar la corona de Francia. Como las costumbres de Enrique III hacían muy previsible una muerte sin sucesión directa, el hermano tenía prisa en recoger su herencia. Los Guisa afirmaban descender de Carlomagno y ofrecían su dudosa genealogía a un pueblo dispuesto a pasar sin inconvenientes sobre tales dudas.

Entre los protestantes y los católicos, el partido de los políticos dibujaba con precisión los rasgos que habían de imponerse en el futuro: la unión sagrada de los franceses en torno de una monarquía considerada como el árbitro nacional entre las facciones.

Enrique III, asediado por el miedo al partido católico, el odio a su hermano Francisco y el poco gusto por los reformistas, se refugiaba en la amistad de un grupo de favoritos a quienes la voz del pueblo atribuía las peores inclinaciones. En 1580 la situación de Francia alcanzó el punto más peligroso de su larga carrera nacional. La Noue, un cronista protestante, escribía: "Un príncipe se apodera de una provincia, un señor toma algunas ciudades, ciertas capitales hacen una aristocracia de sus parlamentos y otras se declaran repúblicas... Y ¿quién duda que nuestros vecinos están esperando esta división?"

Los legistas trabajan para la constitución de una monarquía abstracta, los Guisa para la formación de una reyecía de su obediencia, los hugonotes para iluminar con los principios de Ginebra las tinieblas de las viejas instituciones francesas y los llamados políticos, en relación con los juristas, pero en un plano más concreto, bregan para afianzar el orden francés sobre la base de las dos religiones. En medio de este tumulto de intereses, el rey de Francia hizo todo cuanto pudo para salvar la corona y eso que él consideraba el principio de legitimidad y continuidad dinástica. El heredero era Enrique IV de Bourbon y no el duque de Guisa. El asesinato de este último, fríamente calculado por Enrique III, terminó con la supuesta ascendencia carolingia y dejó al bearnés como único candidato.

La ascensión al trono de Enrique IV luego de que un monje, Jacques Clément, mató al último de los Valois, se realizó en medio de los cruentos episodios de una guerra civil mezclada con la reyerta religiosa.

El bearnés decididamente no era un místico. Su adhesión a la reforma protestante no tenía la fuerza de una convicción profunda. Esta situación sumada a su indudable capacidad política explica su vuelco inesperado hacia la religión tradicional. Creer en la sinceridad

de su conversión religiosa es demasiado, pero puede admitirse un cierto gusto por la liturgia católica y el reconocimiento de la mayor autenticidad de la fe romana. Para un temperamento como el suyo la reforma calvinista, con sus salmos, su seriedad, su predestinación y su dureza implacable contra las debilidades de la carne, debió ser siempre algo excesivo.

Con Enrique IV se inaugura en Francia un nuevo concepto de monarquía extraído en parte del calvinismo y en un porcentaje algo mayor de la escuela de los políticos. Una breve exégesis del pensamiento de Calvino y Juan Bodino nos permitirá comprender mejor el espíritu de esta nueva sociedad de orden, instaurada en Francia durante el siglo XVII.

Capítulo XXI: *El pensamiento de Calvino (I)*

La vida del reformador

Los protestantes creen que luego de la obra liberadora de Lutero correspondió a Calvino la fundación de la Ciudad Moderna sobre principios inspirados en el espíritu de la Reforma. Lutero, genio espontáneo, había sido el instrumento de Dios para sacudir el sueño dogmático del catolicismo. Calvino, jurista avezado y minucioso, creó una nueva teología y dio nacimiento, según la expresión de M. Emile Léonard en su *Histoire générale du protestantisme*, a un hombre nuevo.

Jean Cauvin –Calvino es la forma latinizada de su nombre original– nació en Noyon, Picardie, el 10 de julio de 1509. Era hijo de un legista, Gérard Cauvin, que cumplía las funciones de agente financiero del obispo. Esta relación con la curia era demasiado peligrosa para un hombre que llevaba en la sangre y en la profesión un acentuado gusto por las querellas. Una complicación en los negocios lo obligó a dejar su empleo y, como era bastante suelto de lengua, lo hizo en términos injurio-

sos para con el obispo de Noyon. Éste lo excomulgó. Fue el preludio de una tempestad que crecería con el tiempo.

La madre de nuestro Calvino, Jeanne Le Franc, pertenecía por su familia al gremio de los hoteleros. Dejó en herencia a su hijo, junto con la puntiaguda nariz de la estirpe, un fervor religioso que unido al gusto paterno por los pleitos configurarían la etopeya del reformador.

Juan mostró pronto grandes condiciones intelectuales. Su padre lo hizo entrar en el Colegio de La Marche, en París, como alumno externo. Entre 1523 y 1524, hizo los cursos en el famoso Colegio Montaigu, donde fue condiscípulo por el lapso de una semana de Ignacio de Loyola, sin que ambos sospecharan en esa época el papel que habían de jugar en el futuro de nuestra civilización.

El padre estaba interesado en que siguiera estudios de derecho y con este firme propósito el antiguo excomulgado consiguió para su hijo un beneficio eclesiástico. La época no era todavía muy enconosa y la Iglesia, como buena madre, solía castigar y luego premiar a sus hijos indóciles sin guardarles rencor. Calvino gozó de su canonjía. Durante los años 1528 y 1529 estudió ciencias jurídicas en la Universidad de Orleans. Más tarde continuó su carrera en Bourges, cuya universidad, recientemente organizada por Margarita de Angulema, tenía un plantel de profesores que, de acuerdo con su protectora, sostenía ideas protestantes. En Bourges, Calvino conoció a Melchor Wolmar y a través de él tomó contacto con la nueva corriente religiosa.

La muerte de su padre lo libró de ejercer la carrera de legista. Entró en el Colegio Fortet de París para estudiar letras y teología. Sus simpatías por la reforma luterana crecieron. Se inició en él el proceso de una conversión, menos declamatoria que la de Lutero, pero no menos firme.

"El signo que adoptó más tarde, un corazón y una mano tendida hacia Dios y la divisa *Prompte et sincere*, expresaba su pensamiento y el comportamiento que exigía a sus seguidores: una vez reconocida la verdad, seguirla sin vacilaciones."

Actitud activista, comenta Léonard, que marcará la iglesia y la civilización de inspiración calvinista.[60]

Un discurso pronunciado en la Universidad de París por el joven rector Cop fue atribuido a Calvino. Cayó sobre él la sospecha de las autoridades. Tuvo que salir de la ciudad. Poco tiempo después volvió protegido por Margarita de Angulema, en ese entonces reina de Navarra y decidida protectora del protestantismo.

Calvino viajó por Francia y propagó sus ideas distribuyendo un folleto titulado *La cena del Señor*. En Noyon tuvo la delicadeza de renunciar a su cargo eclesiástico y libre ya de todo compromiso con la Iglesia Católica volvió a París donde se reunió con sus hermanos en la Biblia.

Abandonó Francia en los comienzos de 1535 y en compañía de uno de sus pedisecuos, Tillet, viajó por Italia y luego se instaló por un cierto tiempo en Basilea, donde terminó de redactar su libro *De institutione christiana*, aparecido en latín durante el año 1536. En ese mismo año entra por primera vez en la ciudad de Ginebra llamado por Farel para que organizara la Iglesia del Evangelio.

Simple lector y comentador de la Biblia, cumplió importantes funciones en las asambleas de los fieles. Redactó un libro de disciplina, un catecismo y una confesión de fe. Designado pastor, rehusó a las autoridades de la ciudad y a sus protectores el derecho de imponer leyes a su iglesia, especialmente en todo cuanto concer-

60 E. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, P.U.F., 1961, p. 260.

nía a la liturgia y a la admisión de los fieles a la cena del Señor.

Su intransigencia lo hizo chocar con los jefes de la iglesia ginebrina y fue expulsado de la ciudad junto con Farel. Se refugiaron en Estrasburgo y allí, en la colonia de los reformistas franceses emigrados, desempeñó la función de pastor y profesor de teología.

Se casó y vivió en la capital de Alsacia hasta el año 1541, en que fue nuevamente llamado desde Ginebra. Volvió a la ciudad suiza no sin cierta resistencia interior. Allí vivió hasta su muerte, acaecida en 1564, y ligó de tal manera su personalidad a la vida y a la constitución de ese pueblo que lo convirtió de hecho en una suerte de Roma de la nueva iglesia. Sus ordenanzas eclesiásticas cambiaron de tal modo la fisonomía de Ginebra, que toda Europa la asoció, desde ese momento, al genio del reformador.

Situación del hombre en este mundo

La situación del hombre en el mundo supone una respuesta existencial al problema del conocimiento de la verdad y a la acción práctica exigida por ese conocimiento.

"A esta doble condición del saber teológico, Juan Calvino la vivió, la sufrió, la asumió y extrajo de ella su significación que posteriormente describió. De allí nació la estructura interna de la reforma calvinista." [61]

La sabiduría y la santidad son la obra de Dios y no puede darse la una sin la otra. Donde hay santidad hay sabiduría, porque un saber que no es expresión de una conducta activa y pura no puede tener a Dios por fuente de inspiración. Esto explica las dos posibilida-

[61] Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, P.U.F., 1959, p. 2.

des que se le dan al hombre: la de elegido o la de criatura perdida que vaga en las sombras de la más abyecta ignorancia. Entre ambas no hay término medio. La exclusión tajante se hace sentir tanto en el orden del conocimiento como en aquel de la conducta.

Pensar la verdad y obrar el bien son el resultado de un solo esfuerzo. El hombre no está solo y el problema de su salvación incumbe a un orden social, a una comunidad política religiosa organizada como una asamblea de fieles presidida por el Espíritu Santo.

En Calvino la influencia de San Agustín se tiñe de platonismo y rescata, en medio del proceso secularizador del siglo, la idea arcaica medio griega, medio cristiana y bastante judía, de una sociedad sacral.

El Libro Santo

El punto de mira de Dios sobre el hombre está en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Ambos son fuente de inspiración y de vida santa. Para hallar una y otra cosa, deben leerse con el temor y el temblor de la fe, de otro modo su sentido sagrado permanecerá escondido y no revelará la sabiduría que santifica.

No podemos alcanzar ese conocimiento si no empezamos por advertir nuestra miseria y sentirnos profundamente disgustados con nuestra condición de seres caídos. Nuestro yo es la derelicción impuesta por el pecado. Imposible conocer nada de Dios, si no notamos nuestro alejamiento, nuestra desemejanza, la distancia que de Él nos separa y el abismo infinito a donde nos arroja la corrupción de nuestra naturaleza. La conciencia del pecado pone a descubierto nuestra miseria y éste es el comienzo de un camino que puede llevarnos hasta la viviente sabiduría de Dios.

Conocer a Dios por el solo esfuerzo de la razón es conocer un ídolo. Dios se revela al hombre que cla-

ma por Él desde la profundidad de su miseria. Hecho el vacío de todos los ídolos y arrojadas del alma las ilusiones del orgullo, el hombre puede recibir la gracia santificadora que lo autoriza a esperar el cumplimiento de la promesa esjatológica. Ésta es taxativa y terminante: o se está con Dios y el premio es la visión eterna en el Reino, o se está lejos de Él, en los umbrales de la perdición absoluta.

Recibimos nuestra fuerza de la gracia divina y por la sola gracia. Nada hay en nosotros que la merezca y ningún esfuerzo puramente humano nos arrima a Dios. Pero la fe puede darnos la certeza de estar en gracia y acercarnos a la cena del Señor con la seguridad de ser un elegido.

Calvino no dudó de estar entre los escogidos por Dios, ni de la divina inspiración de su doctrina. Lo dijo tanto en francés como en latín, para transmitir con fidelidad su mensaje salutífero.

"En cuanto a mi doctrina", escribió, "la he enseñado fielmente y Dios me ha concedido la gracia de escribir, lo que he hecho lo mejor posible, sin corromper un solo pasaje de la Escritura, ni distorsionarlo a mi gusto. Y aunque hubiera podido descubrir sutilezas si me hubiera preocupado por ellas, me he mantenido en un riguroso plan de simplicidad." [62]

El hombre según Calvino

Calvino no fue un metafísico. Sus reflexiones sobre Dios no tienen la pretensión de ser una teoría del ser, ni una minuciosa reflexión sobre las relaciones del Creador y sus criaturas. Su preocupación fundamental es la salvación. Por esta razón todo su esfuerzo intelectual se centra en el hombre.

62 Calvino, *Opera omnia*, t. IX, col. 393.

El mundo moderno le impuso su orientación antropocéntrica y aunque ve la nada del hombre en su comparación con Dios, lo hace con tanta insistencia y a propósito de tantos asuntos, que no puede referirse a Dios sin mencionar la miseria del hombre. Cuando decididamente se propone hablar de nuestra debilidad, lo hace para lanzarnos sobre la esperanza de la plenitud que puede colmarnos, si Dios así lo quiere.

El hombre adquiere conocimiento cabal de su condición humana cuando escucha la palabra de Dios y descubre por ella su irremediable caída. No es una naturaleza en el sentido griego del término, sino una naturaleza vulnerada por el pecado, un principio de derelicción irremediable y la más completa separación de su fuente creadora. Seguir la naturaleza como norma de comportamiento es acentuar el proceso de esa separación y perderse para siempre en el camino de la desemejanza con Dios.

Aquello que fue el hombre antes de caer está escrito en la Biblia y es objeto de fe, no de conjeturas, ni de interpretaciones más o menos libres. Calvino quería ser un fiel intérprete del dato escriturario tal como literalmente consta y nunca perdió el tiempo en buscar alegorías donde bastaba el sentido literal.

Su reflexión sobre el hombre se divide en tres etapas que designaremos, para comodidad de la exposición, en hombre edénico, hombre caído y hombre rescatado.

Sobre el hombre edénico habla poco. Se limita a una exposición sobre el texto del *Génesis* sin grandes complicaciones. En el Edén el hombre era *imago Dei*, en tanto puede serlo una criatura amasada con el barro de la tierra: "Con estas palabras: *imagen de Dios*, se comprende la integridad dada a Adán: su rectitud de espíritu, sus pasiones dominadas, sus sentidos tempera-

dos y todo en orden para representar con tales méritos la gloria de su Creador." [63]

Jesucristo, Dios hecho hombre y regenerador de la humanidad caída, posee todas las cualidades de la naturaleza edénica que quiere restaurar en nosotros: conocimiento verdadero, justicia santa, rectitud de corazón y cabal armonía entre todas nuestras partes.

Si el hombre edénico hubiese usado legítimamente de sus dones, hubiere podido perseverar en la integridad de su naturaleza, pero su voluntad era libre y podía plegarse tanto al bien como al mal. Para Calvino, Adán estaba dotado de un ordenamiento perfecto de todas sus facultades:

"Todas las partes de su alma estaban reguladas para ordenarse bien", escribió. "El entendimiento era sano e íntegro. La voluntad libre para elegir el bien. Si se objeta que la voluntad estaba como en terreno resbaladizo, porque tenía *una facultad y potencia imbécil*: respondo que para hacer imposible toda excusa basta pensar en la situación en que Dios lo había puesto."

Calvino trata de cargar sobre los hombros de Adán la responsabilidad del primer pecado. Su explicación tropieza con una idea de la omnipotencia divina que le impide llegar a una clara inteligencia de la caída. Si Dios no sostuvo a Adán en su perseverancia es por un motivo que escapa a nuestro entendimiento: *et nostre devoir est de ne rien sçavoir qu'en sobriété.*

En su *De aeterna Dei praedestinatione* afirma con más humildad todavía: *Cur perseverantiam non dederit Deus quibus christiane vivendi affectum dedit, me ignorare respondeo.*

La plenitud edénica se perdió en la caída, y con ella la huella de su origen. Toda la progenie de Adán llevó los estigmas del pecado en la desordenada ruina de sus facultades; todavía empeoró su situación porque

[63] Calvino, *Instituciones cristianas*, I, 15, 3.

se atrajo el odio de Dios: *Adonc Dieu commença aussi à l'avoir en haine et ainsi que bien il meritoit, à le desadvouer pour son oeuvre.*[64]

Calvino se inspira en eso que Roland Dalbiez llama "el agustinismo de serie negra" y concebía a la ciudad terrena y a todas sus obras como intrínsecamente afectadas por el pecado. Sólo el odio de Dios puede explicar la absoluta vanidad de los esfuerzos culturales del hombre.

El pecado de Adán hizo imposible una acción recta y no dejó en él ningún bien, ni en el espíritu, ni en la carne. Para conocer con certeza la ruinosa situación del hombre caído, Calvino nos invita a estudiarlo en el lugar donde Dios expuso esa situación, en la Biblia.

Su santo propósito fue advertir el abismo donde yace el hombre, para curarlo de vanaglorias y llevarlo al despojamiento en donde pueda instalarse la verdadera esperanza en la promesa de Cristo Jesús.

Critica ácidamente a los filósofos paganos porque no conocieron la existencia del pecado y confiaron con exceso en la razón corrompida. La inteligencia del hombre no es luz suficiente para guiar en la vida. Los filósofos imaginaron en su vanidad "que la razón está tan llena de luz divina, que puede discernir entre el bien y el mal y comandar con acierto. Afirman que el entendimiento humano tiene en sí bastante razón, como para llevarnos a vivir bien y felizmente y sostenernos en nuestra nobleza, mediante el cultivo de las virtudes llamadas naturales".[65]

Esa ilusión filosófica está definitivamente atribuida a vanidosa ignorancia y fatua satisfacción de sí mismo. Los Padres de la Iglesia, con excepción de San Agustín, cayeron en este error cuando concedieron a las obras de los filósofos una importancia que no tenían.

64 Calvino, *Préface des Bibles françoises.*

65 Calvino, *Instituciones cristianas,* II, 2,2 y 3.

Calvino afirma con una seguridad que no admite réplicas: "Los dones naturales fueron corrompidos por el hombre y los sobrenaturales le fueron quitados." [66]

Faltaría explicar la facultad que permite al hombre en su situación de miseria comprender el horror de la caída y volver los ojos hacia Dios. Si no existen dones naturales capaces de confirmar este retorno saludable, debe existir un llamado de Dios, una vocación graciosa concedida a sus elegidos para que adviertan su vacío y busquen la salvación en la misericordia divina.

Destruida la razón, enajenada la voluntad y vulnerada la sensibilidad por el pecado, no quedaba lugar para ningún movimiento libre. ¿Qué es lo que le permite al hombre desarrollar la buena intención de salvarse?

Calvino era lógico y lo era por un doble motivo, por su formación de jurista y por la espontánea inclinación de su temperamento riguroso y ascético. Si en nosotros no hay nada que nos permita comprender la necesidad de una regeneración frente al horror de la caída, sólo nos podemos salvar si la compasión de Dios nos elige, como a Pablo, y nos descubre aquello que los ojos naturales no podrían ver jamás por sí solos.

Razón y gracia sobrenatural

Calvino no desestima la razón natural de una manera absoluta. En las *Instituciones cristianas* reconoce a la razón una cierta aptitud para comprender las cosas inferiores. La caída no nos ha dejado ciegos con respecto a los bienes de este mundo, ni tan estúpidos como para no comprender nuestras conveniencias inmediatas.

66 *Instituciones cristianas,* II, 2,4.

"Nadie", nos asegura Calvino, "está tan desprovisto de la luz en cuanto al gobierno de la vida presente." [67]

Pero quien presume en su ignorancia de alcanzar las verdades celestes fiado de su razón, sólo puede inventar ídolos a su medida y hacer más trágica e irremediable su propia ruina: "El entendimiento humano lleno de orgullo y temeridad tiene la audacia de imaginar a Dios tal como él puede representarlo y así como es de pesado y colmado de ignorancia brutal, concibe en el lugar de Dios sus propias vanidades y fantasías." [68]

Calvino insiste en varias oportunidades con respecto a la aptitud racional del hombre para conocer las cosas de la tierra y elogia esa capacidad en el amplio dominio del orden físico, no así en cuanto concierne a la salvación eterna, donde la ceguera humana raya en la imbecilidad. Suele admitir que muchos hombres en el decurso de la historia han tenido una conducta honesta, pero estos restos de decencia en el naufragio de todas las virtudes son obra exclusiva de Dios. *Or il est certain que tous ceux qui ne sont point régéneréz sont vuides et despourvus d'un tel bien.*

Salvados en Jesucristo por una elección fundada en el buen querer de Dios y no en algún mérito personal, nuestras excelencias naturales no entran para nada en el plan salvador establecido por Dios desde la eternidad. Los fundamentos de esta doctrina los ha encontrado en la Biblia, los ha confirmado en la enseñanza de Agustín y los ha condensado en una frase que tiene la lacónica brevedad de una sentencia: *Nous sommes corrompus et pervers en toutes nos parties.*

El drama del hombre se desarrolla sobre un orden natural totalmente viciado y una gracia sobrenatural que lo justifica y santifica sin esperar de él ningún movimiento meritorio. Esta regeneración graciosa se efec-

67 *Instituciones cristianas,* II, 13.

68 *Instituciones cristianas,* I, 11,8.

túa en dolor y gemidos, como un parto. Toda el alma debe ser renovada "porque después de haber comprendido nuestra situación de miseria, sólo nos queda gemir".

Abandonado a los movimientos de su naturaleza corrompida, el hombre no puede hacer nada meritorio para salvarse. En primer lugar porque no sabe nada cierto sobre su propia realidad espiritual y en segundo lugar porque es un enemigo de Dios, una criatura perdida. "La ira de Dios nos ha confundido y nada puede escapar a la muerte eterna", nos dirá en su *Tratado de la Santa Cena.*

Dios reserva para sí la iniciativa de una regeneración en la que tomamos parte como una frágil arcilla sin consistencia. Con esa ayuda, el hombre comienza el combate por la santificación, porque ahora conoce a su enemigo y tiene a Dios mismo por aliado en la batalla.

"Dios comienza a reformar a sus elegidos de tal modo que su obra no termina sino con la muerte y de tal manera que ante sus ojos siempre somos culpables." [69]

Esta culpabilidad ante Dios obliga a una lucha permanente para no caer en el pecado. Este hombre regenerado por la gracia es una nueva criatura: "su voluntad se ha vuelto conforme a la de Dios, para seguir sus vías y buscar aquella que agrada al Señor".[70]

Camino de salvación

La gracia de Dios es acogida por el hombre caído, pero en éste queda siempre un resto de voluntad propia, sea para recibir la gracia y plegarse dócilmente

69 *Instituciones cristianas,* III, 11,11.

70 *Confession de foy d'un bourgeois de Genève.*

a su influencia o para resistirla y hundirse nuevamente en el abismo del pecado.

Esta suerte de libertad frente a la elección no ha sido nunca bien explicada por Calvino. En algunos pasajes acentúa con tanto énfasis el momento de la elección divina que al elegido no le queda otro remedio que seguir, aunque fuere gimiendo como Jeremías, el llamado irresistible del Señor. Pero la recaída es un hecho y mal podría explicarse si no se deja a la libertad un cierto espacio para instalar su deficiencia. Se es libre o no se es libre. Si se es libre, existe un movimiento natural bueno para acoger la gracia y a través de esta aptitud cooperadora se puede deslizar toda la abominable doctrina de la acción meritoria.

La primera virtud impuesta al hombre regenerado por la gracia es la humildad. Se sabe que nada es por sí y todo cuanto posee lo debe a la generosidad divina. Fuera de aquello que Dios ha puesto, somos puro pecado, y volver los ojos con complacencia hacia nuestra propia realidad es solazarnos con la corrupción y la miseria. Desde el momento que Dios nos revela las verdades celestes, desata en nosotros la esperanza de nuestras transfiguración. Entre el recuerdo del hombre edénico y la promesa del Reino de Dios, se levanta el esfuerzo del hombre rescatado y revestido con el temor de su temblorosa humildad.

"Después de haber contemplado la perfección de Dios, es necesario descender a contemplarnos sin adulaciones y sin caer en el amor de nosotros mismos." [71]

Añade para medir el valor de nuestro itinerario penitente: "Por otra parte, después de haber comenzado la penitencia, conviene seguirla toda nuestra vida y no abandonarla hasta la muerte... Platón dijo en una ocasión que la vida de un filósofo es meditación para la muerte. Podemos afirmar con más seguridad, que la

71 *Instituciones cristianas,* III, 12,51.

vida de un cristiano es estudio y perfecta ejercitación en la mortificación de la carne, hasta que ésta muera del todo y el Espíritu de Dios reine en nosotros." [72]

Queda oculta en el misterio de la voluntad divina su favorable inclinación para elegir a unos con preferencia a otros. ¿Por qué muestra amor por ciertos hombres y los lleva por el camino de la redención, cuando nada hay en ellos que dé cuenta de ese favoritismo?

En la respuesta a esta pregunta está comprometido el misterio de la predestinación. Sobre él podemos hablar muy poco. Calvino aconseja dejar en la penumbra una elección que depende totalmente de la voluntad divina.

Señala tres etapas en el camino de la salvación: tener un claro conocimiento de nosotros mismos por medio de una meditación constante en nuestro origen y destino sobrenaturales, aceptar las exigencias de la gracia, y ponernos en las manos de Nuestro Señor Jesucristo. La sabiduría cristiana reside en el cumplimiento fiel de este itinerario.

Redención y penitencia son los movimientos esenciales de la economía de la salud. El acto redentor viene directamente de Dios y es provocado por el sacrificio de Cristo. La única respuesta posible a este llamado de la providencia es la penitencia.

"Nos ha sido mandado seguir a Jesucristo y confesarlo. ¿En qué? No en monerías vanas y frívolas, sino para ser transformados en su seguimiento, en humildad, en piedad, en amor y santidad." [73]

72 *Instituciones cristianas*, III, 3,20.

73 *Respuesta a un holandés*, cit. por Boisset, *op. cit.*, pp. 44-50.

El hombre regenerado

Dios ha querido que algunos hombres entraran para siempre en el camino de la salvación. Éstos son sus elegidos y constituyen su comunidad santa, su Iglesia. Los otros son hijos de la perdición.

La tajante división entre réprobos y elegidos es obra exclusiva de la justicia divina y no toma en consideración nuestras obras. "Creemos que de esta corrupción y condenación general en la cual han caído todos los hombres, Dios saca a aquellos que, en su consejo eterno e inmutable, ha elegido conforme a su sola voluntad y misericordia sin mirar sus méritos. Y en este acto los ha adoptado por herederos de la vida eterna y ha dejado a los otros en esa misma condenación y corrupción, para mostrar en ellos su justicia, así como ha probado en los otros su compasión. Porque de hecho los unos no son mejores que los otros, hasta que Dios los elige según su consejo inmutable, que ha determinado en Jesucristo antes de la creación del mundo. Nadie podrá gozar de ese bien según su propia virtud: visto que por naturaleza no podemos tener un solo movimiento bueno, afección ni pensamiento, hasta tanto Dios no nos prevenga y disponga para obrar bien." [74]

El resto de esta profesión de fe, dirigido al emperador y a los príncipes de Alemania en 1562, es un resumen magistral de las ideas teológicas de Calvino. La reprobación y la elección son resultados, en cuanto al hombre, de la soberana voluntad de Dios. De esta situación nace la ceguera ignorante de los rechazados y la sabiduría cristiana.

"Confieso que Dios endurece a quien no ama y tiene piedad de los que quiere sin que podamos pre-

74 *Oeuvres françaises*, París, Charles Gosselin, 1842, pp. 320 y ss.

guntarle por qué lo hace. No se debe decir, sin embargo, que los reprobados han sido endurecidos por Dios solamente, también lo han sido por su propia voluntad." [75]

El papel asignado a los malos en la economía de la salvación es la parte más difícil y dura de la doctrina de Calvino y la que ha suscitado controversias más largas y tenaces. Para Calvino se trataba de un misterio inescrutable y suponía una vana presunción querer penetrar en sus entresijos.

"La justicia de Dios", escribió en las *Instituciones,* "es demasiado alta y excelente para ser reducida a la medida humana y comprendida en la pequeñez de nuestro entendimiento."

Admitía también, en homenaje a la razonable equidad divina, que Dios odia el pecado tanto como a los pecadores, y que este odio, causa de la reprobación, no sirve para justificar la actitud de ninguno de los réprobos.

Junto al misterio de la iniquidad castigada en los hijos de las tinieblas corre paralelo el de la justificación de los elegidos. La misma arbitrariedad y el mismo enigma en una y otra actitud hablan de un Dios ante cuya voluntad la razón se rompe como una frágil caña. La fatalidad domina en uno y otro caso y el recurso a las buenas obras no altera para nada la situación irrevocable.

La Escritura afirma que el hombre ha sido dejado de la mano de Dios y "por consiguiente de toda esperanza de salvación: he aquí los hombres, desde los más grandes a los más pequeños, todos condenados. Del conjunto Dios elige a quien quiere y porque quiere".[76]

[75] *Epître contre un certain cordelier,* cit., por Boisset, *op. cit.,* p. 51.

[76] *Sermón LIII,* sobre el *Deuteronomio.*

¿Cómo se hace sentir la gracia de Dios? ¿Qué signo podemos tener de que hemos sido elegidos y no reprobados?

La consecuencia inmediata de la elección es el paso del mundo de la carne al mundo del espíritu. Este paso es obra exclusiva de Dios. El hombre siente sus efectos y comienza el esfuerzo para colaborar con la gracia santificante. El despojo de los deseos carnales hace expedito el camino de la gracia. Ésta nos invade y "la caridad de Dios se expande en nuestros corazones, por el Santo Espíritu que nos ha sido dado".

El primer paso de esta efusión espiritual es la fe. Calvino nos habla de su propia experiencia religiosa y de su seguridad de haber sido elegido por Dios para reformar la Iglesia. La prueba manifiesta de esta gracia especial está en su renuncia voluntaria a todo cuanto no sea anunciar la palabra de Dios.

Porque no seguimos más nuestra inmundicia –dirá–, somos santos y sin mancha. La señal invisible, pero subjetiva y sensible de la elección, es la fe. El elegido se siente elegido y esta condición no se puede transmitir. Es personal y se expresa en la orientación espiritual que el elegido da a su vida. Los reprobados viven para las obras de la carne, los elegidos para el trabajo del espíritu. Esto no les impedirá meterse con las obras de la carne y poner sobre ellas la impronta de su autoridad sin réplicas.

Capítulo XXII: *El pensamiento de Calvino (II)*

Confesión de fe

En las jornadas de Francfort de 1562, Calvino, en nombre de las iglesias reformadas de Francia, hizo una confesión de fe para ser presentada al emperador y los príncipes alemanes en vista del cariz que tomaba la guerra de religión en su país natal.

Confiesa que el Viejo y el Nuevo Testamento son las únicas fuentes de la fe y que se acepta todo cuanto esté conforme con ellos. Cree que hay tres personas distintas en la única esencia de Dios y que nuestro señor Jesucristo es Dios y hombre verdaderos y ambas naturalezas están unidas de tal forma que no pueden confundirse.

"Sostenemos, como enseña la Escritura, que todo el género humano ha sido corrompido de tal modo por la caída de Adán, que por naturaleza estamos todos condenados y perdidos, no solamente por la culpa de otro, sino porque desde el vientre de nuestra madre somos pecadores y Dios puede condenarnos justamente,

aunque no exista acto aparente por el cual hayamos merecido esa condenación."

Tampoco hemos merecido su misericordia, porque la descendencia maldita de Adán es incapaz de dar frutos buenos. La única causa de que seamos elegidos es "el buen placer de Dios". "A Dios le plugo adoptarnos por hijos antes que naciéramos y por ese medio nos ha sacado, por puro privilegio, de la maldición en la que estábamos hundidos con todos los demás."

El privilegio que la Iglesia tradicional otorgó a María Santísima, Calvino lo hace extensivo a todos los elegidos del Señor. No habla de una inmaculada concepción de los creyentes, pero la idea de una selección hecha en el vientre mismo de la madre del elegido es bastante aproximada.

"Sostenemos", arguye a continuación, "que el primado que el papa se atribuye es una mera usurpación, porque aunque admitamos la conveniencia de tener un jefe en la Iglesia, cosa que repugna a Dios, es demasiado absurdo pensar que un obispo pueda ser cabeza de todos los otros."

¿Por qué es absurdo? No lo dice, pero suponemos que la respuesta debe estar en el contexto mismo de su doctrina. Luego de habernos recordado la acefalía imprescindible de la Iglesia, habla de la potestad terrena y se extiende con fruición sobre las indiscutibles prerrogativas de los príncipes. Para quien hizo de la *Epístola a los romanos* la carta fundamental de las relaciones con el poder, la argumentación nace de un modo espontáneo, pero Calvino era hombre de su época y observaba con agudeza la preocupación de los reyes por emanciparse de una tutela religiosa que ponía límites a su autoridad.

"Las leyes de los príncipes terrenales, por rígidas y duras que fueren y aunque se las considere inicuas, tienen su vigor. No es lícito despreciarlas, porque los

bienes y los cuerpos de este mundo no son tan preciosos que puedan ser preferidos a la autoridad que Dios dio a los reyes y príncipes superiores."

Todo lo relacionado con el orden temporal es resorte del César, pero la sujeción debida a Dios pertenece al fuero íntimo de cada uno de los creyentes y debe ser decidida según determinaciones de una inspiración personal. El orden social se hace puramente externo y su instauración compete a los príncipes de este mundo. No se incoa en la vida interior, para luego proyectarse sobre las relaciones sociales. Se impone de afuera para adentro, de manera que no interesa al gobierno de la ciudad la disposición religiosa de los fieles, porque esto parece, a primera vista, un negocio privado.

"En verdad la palabra de Dios debiera bastarnos para asegurar nuestra salud, pero puesto que Dios ha querido a causa de nuestra rudeza y fragilidad añadir la ayuda de los sacramentos, es bueno que los aceptemos para aplicarlos en nuestro provecho."

El sacramento, en la doctrina de Calvino, confiere eficazmente la gracia sólo cuando Dios así lo quiere. El uso del sacramento es común a la asamblea de los fieles, pero conviene que su administración esté en manos de los pastores.

La materia y la forma sensible, en el pensamiento de Calvino, no constituyen el sacramento, son más bien la ocasión para que Dios se pronuncie y afecte a su elegido con las aptitudes espirituales que hacen a la verdadera expresión de la presencia de Dios en el creyente.

Calvino reconoció tres sacramentos: bautismo, santa cena y una suerte de confesión de fe. La cena eucarística estaba compuesta con pan y vino, pero las almas de aquellos que comulgan con fe son nutridas con el cuerpo y la sangre de N. S. Jesucristo. La presencia

real de Cristo en el sacramento depende de mi fe: si así lo creo, es real; si no, no.

Gobierno y ley

Las *Instituciones cristianas* fueron dedicadas al rey de Francia Francisco I. Desde sus primeras líneas, Calvino se anuncia, modestamente, como un profeta. No es uno de los tantos inspirados directamente por las Sagradas Escrituras, es el auténtico intérprete. No niega la autoridad legítima del rey y condena por anticipado toda subversión en nombre del Evangelio. Deja constancia de la superioridad cívica de los reformados y advierte que la persecución llevada contra ellos es un acto verdaderamente tiránico.

Los servidores del Espíritu adoptan frente a las autoridades una actitud inspirada en la Escritura para santificarse en la obediencia y en la justicia de Dios. Admiten que el espíritu humano "cerrado por el pecado para comprender las verdades espirituales" no lo está "para la doctrina política, la manera de bien gobernar su casa, las artes mecánicas, la filosofía y todas las disciplinas que se llaman liberales".

"Por esta razón", dirá Calvino en sus *Instituciones cristianas,* "se debe reconocer a las asambleas humanas la obligación de gobernarse de acuerdo con las leyes. Existen en nuestro entendimiento principios universales conforme a los cuales esas leyes se promulgan. Esto explica el consentimiento de pueblos y particulares a ser gobernados de acuerdo con ellas."

Quienes no aceptan la reglamentación impuesta por las leyes, lo hacen para poder retozar a gusto en sus complacencias malvadas y no porque no adviertan, naturalmente, el valor de los preceptos jurídicos. Todos los hombres, por hondo que sea el abismo de su caída, se encuentran en condiciones de juzgar sobre esos pre-

ceptos, porque Dios les ha dado luz para ello. El orden político es un orden natural y todo hace sospechar que se trata de un artificio impuesto por la doble influencia del gobierno y las leyes. La razón es simple y fluye de la idea del hombre que tiene Calvino: en una naturaleza donde todo está corrompido, puede haber inteligencia para comprender los beneficios de las leyes, pero no buena disposición para cumplirlas, de aquí la necesidad de una reglamentación legal sólida y rigurosa que garantice desde afuera una conducta favorable a la convivencia. Los mandamientos de la ley divina dan su sanción suprema a este ordenamiento de la vida social.

Existe una ley suprema que el hombre debe obedecer por encima de todas las otras, porque antes de ser súbdito de un rey determinado es el siervo de Dios. El quinto mandamiento ordena honrar al padre y a la madre y su extensión al orden político crea la exigencia de honrar a los jefes del Estado.

"Porque la sujeción que les debemos es un primer grado de nuestra reverencia a Dios, que es el Padre Soberano. Si los príncipes pretenden hacernos transgredir la ley de Dios, no obran como padres sino como extraños al Padre de todos. Es necesario tener un mismo juicio sobre nuestros príncipes, señores y superiores, pero sería poco razonable colocarlos por encima de Dios, de cuya soberanía dependen y a la que deben aumentar y no disminuir con su actitud, confirmar y no violar."

El orden de la ciudad tiene su propio valor, pero se justifica por el rumbo religioso que da a la existencia humana: "No sólo todo poder viene de Dios, sino que no puede haber poder que no conduzca a Dios."

Tal idea no disonaría con la enseñanza tradicional de la Iglesia, si el concepto que tenía Calvino de la Iglesia misma no contradijera la eclesiología tradicional y esta contradicción no alterara la antigua subordinación de los poderes.

En todas partes "donde veamos predicada la palabra de Dios y administrados los sacramentos según la institución hecha por Cristo, allí está la Iglesia".

La Iglesia reformada discute sobre la verdad de algunos dogmas, pero esto no significa para Calvino la destrucción de la unidad. Reconocía la existencia de una doctrina principal de salvación y hasta un uso legítimo de los sacramentos, absolutamente indispensables para que haya Iglesia, aunque no se dé la misma armonía y coherencia en orden a las costumbres. Entre las abominaciones romanas, donde no obstante se conserva la alianza con Dios y el bautismo y las comunidades de doctrina pura, hay lugar para diversas casas del Señor. Nadie puede arrogarse la unidad de la Iglesia, porque ella no es un cuerpo, sino una comunidad de espíritus y es una pretensión inútil tratar de reunir a los adoradores del verdadero Dios bajo una misma autoridad y una misma bandera.

Comenta Mesnard en su *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* que, más que en Lutero, la noción de cristiandad ha desaparecido de la enseñanza de Calvino. En su lugar una tendencia a unirse para luchar contra la Iglesia Romana crea los lazos de futuras asociaciones internacionales con o sin propósitos confesionales.

La libertad calvinista

En un capítulo de sus *Instituciones* titulado "La libertad cristiana", Calvino trata el problema de las relaciones entre la potestad eclesiástica y los gobiernos civiles. Los cristianos poseen en todos los dominios la verdadera libertad de los hijos de Dios y sus conciencias, liberadas por la sangre de Cristo, son francas y están fuera de toda potestad humana.

El término *libertad de conciencia* ha sido convocado para servir de base a la nueva sociedad política. Se trata ahora de comprender cómo la libertad de conciencia puede conjugarse con el gobierno eclesiástico y la potestad civil que son "como dos mundos en el hombre; los cuales no pueden gobernarse por diversos reyes y por distintas leyes".

El primero pertenece al alma y su alimento real es la palabra de Dios. A la Iglesia le incumbe la administración de esta Palabra: "Los pastores deben conducir por enseñanza y exhortación a quienes son dóciles, pero obligan y corrigen a los rebeldes y obstinados. Atan y desatan, truenan y fulminan, pero siempre en el terreno de la Palabra."

El cristiano, manteniéndose libre en su conciencia, puede admitir la servidumbre civil y ayudar a edificarla. Calvino, en una serie de réplicas indudablemente dirigidas a los anabaptistas, trata de probar sobre las Escrituras la necesidad de un orden civil cristiano, tanto más importante en este viaje terrestre, cuanto más interesados hay en impedirlo.

"La sociedad civil", escribió, "es necesaria para la concordia y el buen orden de la vida pública y política, pero es también competente para fijar el estatuto religioso, vigilar su aplicación y castigar a los incrédulos."

Cuando llegue su turno, Calvino asumirá en Ginebra la responsabilidad de un verdadero príncipe.

La sociedad civil

Esta sociedad está compuesta por tres elementos principales: el magistrado, la ley y el pueblo. Hay tres partes —afirmaba—: la primera es el magistrado, guardián y conservador de la ley; la segunda es la ley, de acuerdo con la cual manda el magistrado; y la tercera

es el pueblo, que debe ser gobernado por las leyes y prestar obediencia al magistrado.

Los magistrados calvinistas se inspiraban en los ejemplos del Antiguo Testamento. La vieja teocracia hebrea es el modelo del que se sirve Calvino para establecer sobre la ciudad una suerte de magistratura profética.

Sus magistrados tienen mandato de Dios y están autorizados por Él. La idea del origen divino de la autoridad aparece nuevamente en Calvino, como sucedió anteriormente en Erasmo y en Lutero. Dios así lo quiere para que sirva de protección a los débiles y castigue a los malvados.

"Porque a decir verdad", escribía, "vemos por experiencia eso que decía Solón: que toda república consiste en dos cosas: a saber, en la remuneración de los buenos y en el castigo de los malos; si se quitan estas dos cosas el orden civil desaparece."

Cuando se estudia con algún detenimiento la doctrina de Santo Tomás sobre el orden social, nos admiramos de las simplificaciones que el pensamiento moderno hace sufrir a la filosofía tradicional. ¡Qué pérdida de rigor en el análisis! ¡Qué fácil complacencia en la chatura y la banalidad! Y al final de tantas amputaciones aconsejadas por la premura y el simplismo, ¡qué falta de respeto por la auténtica libertad del hombre!

La reforma protestante ha construido la ciudad moderna sobre un concepto de justicia del que han desaparecido todos los lazos naturales referidos a la solidaridad del orden humano, como si su concepto de la caída sólo pudiera admitir como remedio un orden policial impuesto por la fuerza coactiva de la ley civil. El magistrado tiene la espada y debe usarla contra el malo. El mandamiento de no matar no es aplicable a aquel a quien Dios puso una espada en las manos, para hacer respetar sus leyes. Calvino extiende este criterio

al caso de las guerras y las justifica cuando son hechas para defender el orden establecido por Dios.

No pierde el tiempo en hacer una estimación abstracta sobre los mejores regímenes para gobernar. El carácter real y concreto de la actividad política hace de tal discusión una faena inútil y como los magistrados son los representantes de Dios en la tierra "debemos ser súbditos obedientes de los superiores que gobiernan allí donde vivimos".

La ley es un magistrado mudo, tal como el magistrado es una ley viva, "y así como seguimos la ley de Moisés bajo otras ceremonias, de la misma manera y bajo otro régimen debemos continuar la justicia del pueblo elegido. Aquí cuenta el espíritu y no la imitación de los actos".

El carácter obligatorio de la ley civil no proviene tanto de la voluntad de quien la promulga, como de su conformidad a la ley de Dios. No es justa porque así ha sido ordenada, sino que debe ser ordenada de acuerdo con la justicia. Calvino transmite una doctrina acerca de la equidad que permitirá a los ciudadanos saber cuándo las leyes no los obligan en conciencia.

El papel desempeñado por el pueblo en la participación del gobierno tiene en Calvino dos momentos. En sus comienzos consideró que el pueblo no tenía una importancia decisiva en la elección de las autoridades, pero advirtió que su papel era fundamental y necesario en el mantenimiento del orden. En su criterio prevalecía el respeto, la sumisión y la obediencia a las autoridades. Una obediencia pronta y solícita: "sea para pagar impuestos o para hacerse responsable de una carga pública dispuesta para el bien común, o para obedecer a cualquier mandato". No admitió nunca la tesis anabaptista de las objeciones de conciencia.

Pero la época no favorecía en Francia un buen entendimiento entre los protestantes y el poder real. Calvino seguía insistiendo en sus principios y escribía:

"El deber de obediencia es absoluto, aun hacia los tiranos, porque en su fondo reposa la confianza en la Providencia. No hay lugar para invocar un contrato recíproco entre el súbdito y el príncipe de tal modo que si uno de los contratantes lo violara, el otro quedaría eximido de cumplir su parte. Sin lugar a dudas hay obligaciones mutuas entre súbditos y superiores, pero la autoridad es unívoca y la relación de obediencia incondicionada está dirigida en un sentido único. Sucede con la autoridad política como con la autoridad paterna o marital: la indignidad del padre o del marido deja subsistir por entero el deber de los hijos o de la esposa, la ley de Dios lo ha testimoniado en abundancia."

Pero así como Dios arma a la autoridad para que cumpla con sus obligaciones de protección y justicia, suele armar el brazo de uno cualquiera de los súbditos para que elimine al tirano. Tales héroes, rebelándose contra los reyes, no violan la majestad real que les ha sido dada por Dios, pero corrigen una potencia inferior por otra más grande y así como el rey puede castigar a sus subordinados, Dios, por la mano del regicida "iluminado" castiga al rey.

Como Lutero, está siempre dispuesto a obedecer, pero no contra el mandato de Dios mismo. La afirmación no desentona con la enseñanza tradicional, pero la innova en cuanto admite con tanta seguridad que Dios puede iluminar a uno de sus servidores y ordenarle la muerte del tirano. Y como cualquier gobernante que defienda la religión tradicional y persiga a los herejes es tirano, no faltaron los puritanos inspirados que esgrimieron el puñal con la autorización del Señor, para terminar con el Herodes del momento.

Ginebra o la Ciudad Iglesia

Calvino redactó las *Instituciones cristianas* con el propósito de instruir a los reyes, más o menos fieles a la Iglesia tradicional, en las verdades del Evangelio según su interpretación. Pero su verdadero genio religioso y revolucionario se volcó en la organización de la ciudad de Ginebra. Como decía Imbart de La Tour: "La primera creación de Calvino fue un libro: *Las instituciones cristianas*, la segunda fue una ciudad, Ginebra. El libro y la ciudad se complementan."

Calvino llegó nuevamente a Ginebra el día 13 de septiembre de 1541, llamado por los protestantes de la ciudad para que la pacificara y pusiera concordia en una Iglesia dividida por criterios dispares y por temperamentos demasiado apegados a sus propias opiniones. Se apresuró a exigir a las autoridades la necesidad de imponer un orden disciplinario, cuya falta había provocado su expulsión unos años atrás. Sobre este trámite inicial y sus inmediatas consecuencias, escribió Calvino a su amigo y discípulo Farel.

"Desde que ofrecí mi concurso al Consejo le expuse que la Iglesia no podría subsistir sin una constitución precisa, tal como aquella que nos ha sido prescripta por la palabra de Dios y tal como fue practicada en la Iglesia primitiva. De inmediato toqué algunos puntos esenciales, para que se supiera lo que quería. Pero como todo el asunto no podía ser expuesto en detalle, pedí que se nombrara una comisión para trabajar con nosotros. Nos fueron dados seis delegados, uno redactará todos los artículos concernientes a toda la política eclesiástica, que nosotros presentaremos luego al senado."

Léonard, en su *Histoire générale du protestantisme*, advierte que, conforme a lo dicho por Calvino, serían él

y sus amigos quienes darían una constitución a la Iglesia, con la opinión favorable de una comisión delegada por el gobierno. En la realidad el proyecto presentado por el reformador debía recibir el pláceme del Pequeño Consejo, de los Doscientos y del Consejo General. Logradas estas aprobaciones con algunas modificaciones no esenciales, Calvino se sintió satisfecho, pero con la reserva de que se trataba de "una constitución tolerable dada la poca consistencia de la época".

Añadía a continuación que se había establecido un consistorio para ejercer la censura sobre las costumbres y vigilar la conservación del orden eclesiástico. "He querido, como es justo, que esta autoridad espiritual se distinga del orden judicial común. Así fue como entró en uso la excomunión".

También en esta oportunidad Calvino se hace acreedor a una suave reprimenda de su historiador, M. Emile Léonard, por cuanto ese *he querido* no corresponde a la verdad efectiva de los hechos. Fueron los síndicos de la ciudad, el Pequeño Consejo y la Asamblea de los Ciudadanos quienes dispusieron y no la sola voluntad de Calvino.

En este orden de disposiciones viene la conducta a seguir con los ministros del culto. Se distingue dos especies de crímenes: los francamente intolerables y aquellos pasibles de ser reconsiderados mediante una previa corrección fraternal. Leyendo el texto de estas disposiciones, Léonard señala la preferencia que siente Calvino por los mediocres, los débiles sin celo religioso y escasa conciencia, frente a hombres de más envergadura, pero ambiciosos e inestables. El deseo del reformador era reservar la legislación penal para el consistorio, pero el Consejo reclamó para su jurisdicción el juicio sobre los crímenes civiles y dejó a la disciplina eclesiástica los otros delitos que correspondían normalmente a su fuero.

La organización de la Iglesia se hizo junto con la de la ciudad y a los pastores, cuya ocupación primordial era el gobierno y la administración de las faenas eclesiásticas, les correspondió, junto con la orden de los doctores, la enseñanza pública.

A la cabeza de la instrucción pública de la ciudad había un Colegio de Lenguas y Ciencias Humanas que preparaba a los que debían ejercer el ministerio sacerdotal y a los destinados a las funciones del gobierno civil.

Calvino vio la posibilidad de manejar la Universidad en Teología, Letras y Derecho y recabó para el Consejo Pastoral el privilegio de designar profesores. Tenía el firme propósito de convertir esas escuelas en seminarios de pastores.

No obtuvo lo que deseaba y debió abandonar al Pequeño Consejo las prerrogativas que reclamaba para su consistorio.

En el gobierno de la ciudad tiene particular importancia la sección de las ordenanzas consagrada al orden de los presbíteros, y considerada, en opinión de Léonard, como la institución más importante y original de Calvino. Su función era vigilar la promoción de buenas costumbres. Tenía en cada cuartel de la ciudad un representante para observar lo que veía. Estos magistrados pertenecían a la Iglesia y obraban en condición de delegados eclesiásticos, pero eran elegidos por el Pequeño Consejo de la ciudad, previa consulta con los ministros del culto y luego confirmados en sus puestos por los Doscientos. Juraban ante los Consejos y dependían del equipo político designado por elección anual.

Por debajo de esta tercera orden destinada a la vigilancia de las costumbres, aparecía una cuarta u orden de los diáconos que, conforme a las prácticas apostólicas sugeridas por los *Hechos*, se encargaba de todas las faenas relacionadas con la situación de los pobres y el funcionamiento de los hospitales.

La Iglesia tradicional había conocido una práctica semejante, pero Léonard pone de manifiesto el carácter laico y administrativo de este capítulo de las ordenanzas ginebrinas y recuerda la afirmación de Lutero: "Es una gran necesidad de la cristiandad la prohibición de toda mendicidad."

La mentalidad protestante está contenida en esta interdicción, y no porque ella revele falta de piedad frente a la miseria sino porque manifiesta una actitud decidida a erradicar una práctica vergonzosa, conforme a un plan de reeducación mediante el trabajo y la asistencia pública a quien, por razones de salud, no puede trabajar.

Se trataba de suprimir la mendicidad por medio de una organizada distribución de la justicia social dependiente de "las autoridades temporales y el gobierno, porque es a través de ellos que Dios nos da nuestro pan diario y provee a las necesidades de nuestra vida material".

Calvino, con el propósito de confirmar esta opinión, sugirió poner en los escudos de los príncipes una espiga de trigo, para advertir el papel de providencia terrena adjudicado a la actividad de gobierno. Se advierte en sus ordenanzas una mezcla de ingredientes eclesiásticos, administrativos y políticos porque su propósito fue la edificación de una ciudad de inspiración cristiana y no la organización de una Iglesia en su sentido estricto.

Conviene señalar en esta realización dos corrientes espirituales que aparentemente corren en distintas direcciones, pero concurren en un mismo resultado. Por una parte el orden eclesiástico invade la actividad civil, pero al mismo tiempo el gobierno temporal penetra en la Iglesia. La caridad abandona su raíz carismática y se convierte en una obligación del resorte administrativo, proyectándose sobre la ciudad como actividad propia del gobierno.

Este espíritu se había anunciado ya en la ciudad de Zurich bajo la inspiración de Zwinglio. El reformador había prohibido la mendicidad bajo todas sus formas y había creado una asistencia pública con los bienes tomados a las órdenes eclesiásticas. Los pobres socorridos por la institución debían ser marcados para evitar la reiteración del auxilio y estaban obligados a asistir a los oficios religiosos.

Constitución de la ciudad de Calvino

La ciudad está constituida por tres factores principales: los magistrados, la ley y el pueblo. El más importante de estos tres elementos es la ley, porque ella imprime a los magistrados y al pueblo el orden de la autoridad y la obediencia.

La función de los magistrados se inspira directamente en el Antiguo Testamento y tienen sobre la organización social una preeminencia que les viene de Dios, pero a través de la ley como expresión de su divina justicia. La autoridad de los príncipes, para Calvino tanto como para Lutero, se origina en Dios. Lo afirma la Sagrada Escritura en ambos Testamentos.

Cuando Calvino llegó por segunda vez a Ginebra, los magistrados tenían en sus manos todos los poderes jurídicos y administrativos de la ciudad e incluso la organización y disciplina de la Iglesia.

En los comienzos mismos de su intervención en la vida religiosa de Ginebra, como escribe Mesnard, nos encontramos con la confusión de la sociedad religiosa y la política: "Toda la cuestión es saber a quién pertenecerá la conducción de esta comunidad bipolar." [77]

Sobre las intenciones de Calvino nos ha informado Léonard, pero al mismo tiempo nos indicó los límites

[77] Mesnard, *op. cit.*, p. 301.

encontrados por su voluntad en la organización política de Ginebra. La Ginebra moderna será, ante todo, protestante y calvinista en tanto el reformador logró convencer a los magistrados de tomar ciertas medidas a las que éstos tendían un poco como de suyo, por la influencia común de los principios aprendidos en Lutero, Zwinglio y Erasmo.

La constitución de la ciudad reconocía como base las ordenanzas establecidas por Calvino, que el reformador había propuesto como condición para hacerse cargo de la dirección de la Iglesia. En primer lugar existía la obligación para cada uno de los ciudadanos de jurar la fe, elemento común y básico para organizar la ciudad. Los artículos de la fe estaban en las *Instituciones cristianas* y el gobierno eclesiástico formado por el Consistorio Pastoral que representaba y comandaba a la Asamblea de los Fieles.

El pastor recibía su condición de tal mediante una imposición de manos semejante a la usada por la Iglesia tradicional en la impartición del sacramento del orden. La imposición de manos no es, en el pensamiento de Calvino, un verdadero sacramento y por lo tanto no imprime carácter. El pastor puede dejar de serlo a pedido del Consistorio, de los magistrados o del pueblo y en cuanto cesa en sus funciones ministeriales vuelve a ser un laico del común.

La lucha de Calvino contra los representantes del gobierno de Ginebra se realizó en torno al oficio y la autoridad consistorial. La fórmula del juramento redactada por Calvino en 1542 señalaba los límites más o menos precisos de su subordinación a las autoridades civiles. Comprometía a seguir la voluntad de Dios expresada en su Palabra, a cumplir las ordenanzas impuestas por Calvino y sólo en tercer lugar a obedecer a los funcionarios civiles. El juramento terminaba así: "Prometo servir de tal modo a la Señoría y al pueblo,

que por ello no esté impedido de dar a Dios el servicio que le debo por mi vocación."

El otro punto fundamental de su lucha fue imponer a los consejeros y la Señoría la necesidad de precisar la unión de Ginebra en una interpretación fija de la palabra divina. El edicto del 10 de noviembre de 1543 establece los preceptos que han de regir el comportamiento religioso de todos los creyentes. Debido a que la religión de Calvino es antes que nada una moral, podemos afirmar que para los encargados de vigilar las costumbres y los usos populares el comportamiento de los ciudadanos debía pasar por una criba minuciosa que tomaba en cuenta tanto su conducta civil como privada.

Una sola fe y una estrecha vigilancia sobre la vida de los creyentes no podían sostenerse sin el poder de excomulgar y condenar a quienes por sus actos y sus palabras se opusieren abiertamente a la doctrina evangélica. Calvino luchó por lograr de las autoridades este refuerzo de poder. El asunto de Miguel Servet le sirvió de pretexto para llevar adelante su gestión y finalmente la muerte del hereje dio a la potestad religiosa y a la civil el suplemento de unidad que precisaban para permanecer juntas, denunciando el modelo de la ciudad protestante.

El protestantismo señaló con énfasis la inclinación del temperamento occidental a convertir la religión en una ética y, lo que es peor, en una moral activista. Los principios de un ordenamiento sobrenatural de la vida humana quedaron como vestigios borrosos en la explicación de una conducta que se hacía cada vez más antropocéntrica. El orden político reforzado con los atributos de nuevas funciones eclesiásticas tendía a asumir la vida del hombre, determinando las pautas de una perfección reducida a las posibilidades del bien común inmanente.

Calvino hizo de la cuestión religiosa un asunto político y, por la misma razón, de la actividad política una obligación religiosa. El tiempo le dará razón, por lo menos hasta que los *notables* de la sociedad burguesa descubran en la economía, en el trabajo transformador, la transposición en términos humanos de la voluntad inexorable del Dios de Calvino.

Capítulo XXIII: *Bodino, ideólogo de la monarquía*

Breve síntesis del siglo XVI

Las fuerzas espirituales que pujan por el camino de la destrucción de la unidad religiosa tradicional encuentran en la Iglesia Católica, todavía fuerte en sus bastiones latinos, y en las monarquías nacionales, una decidida tendencia a reconstruir la unidad social en la solidaria conjunción del altar y el trono. Para un observador atento a considerar los matices en los cambios producidos en los usos del siglo XVI, no puede pasar inadvertida la esencia de esta nueva composición entre la religión y la política. Durante la Edad Media la religión católica era el principio indiscutido que daba consistencia a los tronos y ordenaba el rumbo trascendente de las potestades inspiradas por su misión salvadora. El siglo XVI concibió la relación en otros términos y comenzó a percibir la posibilidad de una inversión de prelacías.

Los objetivos trascendentes se han borrado hasta no ser más que la huella venerable de un pasado no

siempre respetado, o un simple recurso retórico para exhibir en los sermones *ad usum delphini*. El hombre se adhería cada vez más al mundo terreno, y aunque reservaba algo para la esperanza teologal, ésta no aparecía hasta el tránsito definitivo, cuando todos los propósitos carnales eran reducidos a polvo por la presencia de la muerte.

España, luego de Felipe II, comienza el largo periplo de su decadencia. El sucesor, Felipe III, no tenía ni la tenacidad para el trabajo ni la independencia espiritual de su padre. Indolente y fácilmente influenciable, se encontró muy pronto envuelto en el juego de los intereses de sus consejeros y bajo la presión, no siempre inteligente, de sus favoritos. Estos últimos parecían mejor dispuestos a favorecer las intrigas de uno u otro grupo de presión que los altos designios del reino. La situación económica de España era pésima y la constante emigración de sus jóvenes la hacía más difícil, pese a los recursos obtenidos de aquellos países.

El alza incontrolable de precios, la devaluación de la moneda y la constante amenaza de la política francesa obligaban al rey a tomar una serie de medidas que pronto mostraron su ineficiencia. El gobierno carecía de imaginación y audacia y marchaba a la zaga de las potencias que imponían su ritmo al juego político.

No obstante, Felipe III sostuvo sus puestas. En un fugaz balance de su reinado conviene hacer su parte a la positiva influencia que ejerció sobre él, el apoyo de sus aliados italianos. Génova, Milán y el antiguo reino de Nápoles se mantuvieron solidarios con la monarquía española y comprometieron en su defensa no solamente sus recursos financieros, sino también sus mejores inteligencias. Los viejos caudillos militares de los que España fuera tan pródiga durante las guerras italianas y la conquista del Nuevo Mundo dormían ya el sueño eterno y debieron ser reemplazados por algunos italianos como los Spinola y los Farnesio.

Ambrosio Spinola, de una noble familia genovesa, fue encargado de llevar la guerra en los Países Bajos y devolver a España esta provincia tan difícil de mantener bajo su corona, pero al mismo tiempo tan necesaria para evitar el excesivo crecimiento de Francia y la extensión del protestantismo inglés. Una paz de doce años fue la ganancia inmediata de su acción de armas. El ejército español, agotado por más de un siglo de luchas en todos los continentes, logró un precario descanso en la renovada pelea contra esos súbditos insumisos.

Calmada en Flandes la hidra de la guerra religiosa, se levantó nuevamente en los países germánicos contra los Habsburgos, alimentada por la ambigua política francesa. Inglaterra se sentía salir definitivamente de la noche gótica y sus últimos reductos católicos aceptaban el compromiso teológico anglicano, robusteciendo la monarquía de Isabel.

La reina *Bess*, como le decían cariñosamente sus panegiristas, se consumió con el siglo. Enferma y solitaria, murió el 24 de marzo de 1603 y dejó el trono a Jacobo de Escocia, hijo de María Estuardo y Darnley, que tratará, dentro de sus posibilidades, de mantener el principio de unidad monárquica bajo la presión del creciente poderío de la oligarquía inglesa. Pero así como la situación económica de España era calamitosa, Inglaterra hacía frente al nuevo siglo con un estado financiero espléndido y en pleno goce de la moneda más firme de la época.

William Cecil desarrolló la explotación de la siderurgia y creó industrias de lujo. Un nuevo estatuto del trabajo, redactado en 1563, morigeró la caída de los salarios y tomó medidas contra la mendicidad directamente inspiradas en la concepción protestante de este problema. Nacía en Inglaterra una nueva visión de la vida, inspirada en el trabajo y en la cual la riqueza era el sello de un privilegio otorgado por Dios a sus elegidos.

Una evolución semejante sufren los Países Bajos donde el dominio español fue siempre militar, pero no cultural. La riqueza de estas naciones provenía del comercio y de la industria y en ellas dominaba, sin rivales, la alta banca y una burguesía formada en el tráfico ultramarino.

El calvinismo, no menos que el catolicismo, condenó siempre el interés financiero cuando se hacía a título individual, no así cuando la banca se apoyaba en bases colectivas. Para quedar bien con Calvino y Mammon los banqueros de Amsterdam inventaron el Banco Municipal y pronto fueron seguidos en su ejemplo por las otras ciudades. Los oficios más ruines adscriptos a la bolsa de comercio fueron realizados por los disidentes de toda especie que pululaban en suelo protestante, y en particular por los judíos, que contribuían al enriquecimiento de la nación y no ensuciaban el cielo de los elegidos con su detestable presencia.

Holanda era la tierra prometida del espíritu burgués. Más de veinte mil navíos y muchos millones de florines de beneficio probaban la superioridad de sus principios. Sus beneficiarios, diluidos en la Compañía de las Indias Orientales, podían percibir un elevado porcentaje sin tener inconvenientes de conciencia, porque respondían a una mancomunidad de capitales y se repartían, de acuerdo con las respectivas inversiones, entre muchos capitalistas.

Francia en los últimos años del siglo

Francia es el centro de Europa. En sus tierras, privilegiadas por la confluencia de todas las fuerzas espirituales, se dirimió con terrible violencia el duelo entre católicos y protestantes. Aparentemente la ordalía favoreció a las fuerzas de la tradición. En verdad, la consecuencia del combate fue un compromiso en donde triunfó el

espíritu moderno con un rumbo diferente, aunque no opuesto, al que había seguido en los países donde el protestantismo tuvo la última palabra.

Período de reconstrucción hecho sobre la base de un pluralismo religioso y de una política encaminada hacia la unidad de la monarquía absoluta. El Edicto de Nantes otorgado por Enrique IV el 13 de abril de 1598 es, como señala Léonard en su estudio titulado *Le protestant français*, una pieza especialmente difícil de entender para nuestra mentalidad por el intrincado cuadro de intereses que compone.

Se conocen de ese edicto por lo menos cuatro textos: uno solemne y público; un anexo de 56 artículos secretos relativos al culto; un brevet donde se habla del pago a los pastores, y un segundo grupo de artículos secretos donde aparece el tema de las plazas de seguridad otorgadas a los protestantes. Este edicto con sus cuatro redacciones conoce a su vez dos versiones distintas: una católica donde aparecen las restricciones impuestas por los Parlamentos de Francia y otra protestante, no oficial pero con efectiva influencia de hecho, en la que se toleran las asambleas políticas de los reformados y se les admite una cierta representación en la corte, mediante sus embajadores.

Comenta Léonard que la opinión corriente atribuye al edicto la virtud de haber otorgado la libertad de conciencia. De hecho hizo del protestantismo un cuerpo social y político privilegiado a pesar de colocar su religión en un segundo lugar. Les rehusaba el culto público en París y en los lugares donde se encontrare la corte, pero les concedió una legislación especial, el acceso a todos los empleos e hizo de sus pastores funcionarios de la corona. Las escuelas protestantes fueron subvencionadas por el rey y sus plazas de seguridad y guarniciones sostenidas por la corona.

Un Estado dentro del Estado, pero que debía todo a la generosidad del rey y a cuya grandeza contribuía

en detrimento de los antiguos privilegios feudales y del principio católico sobre la relación entre lo espiritual y lo temporal. El rey presidía dos iglesias y también dos organizaciones estatales distintas.

Enrique IV rompió su vínculo matrimonial con Margarita de Valois en 1599 y contrajo matrimonio con María de Médicis en diciembre de 1600. Un año más tarde nació el heredero de la corona de Francia que llevaría el nombre de Luis XIII.

El reinado de Enrique IV sobresale por el impulso que dio al desarrollo económico de Francia, tanto en el terreno de la agricultura y la ganadería como en el de las industrias. Entró en concurrencia con los países conquistadores animando a sus aventureros para que fueran a colonizar tierras en el Nuevo Mundo. De su época datan las expediciones al Canadá de Breton de La Roche, de Chauvin y de Pontgravé. En 1603 el nombrado en último lugar hace un segundo viaje en compañía de Champlain. En 1608 Pierre du Gua fundó la ciudad de Quebec, mientras Champlain exploraba los grandes lagos.

Sobre este pluralismo religioso y político, Francia aspiraba a convertirse en una gran potencia moderna bajo la hábil dirección política del Bearnés y de sus ministros: Sully, Olivier de Serres, Laffemas, Canaye y Gobelin. Los protestantes sumaron a este esfuerzo su indudable aptitud para los negocios. Los inconvenientes podían provenir de la antigua constitución de Francia. Para evitar precisamente esa influencia paralizadora de un régimen todavía medio feudal, Bodino escribió su libro *De la república.*

Bodino, vida y obras

Nació en la ciudad de Angers en 1520 y murió setenta y seis años más tarde cuando todavía Francia se debatía en los estertores de la guerra civil. Su vida transcurrió

en medio de los conflictos que ensangrentaron el siglo y probablemente su amor a la patria y su vocación de jurista lo llevaron a pensar en los medios para arbitrar un compromiso entre las fuerzas en pugna.

La mayor parte de los tratadistas que se ocupan de la figura de Bodino ponen demasiado énfasis en la argumentación antimaquiavélica del pensador francés, sin examinar demasiado lo que en uno y otro había de común: la acentuación de lo político como principio de unificación social, en lugar del antiguo sistema religioso.

En el prefacio de *De la república*, luego de haber afirmado su deseo de no construir una utopía a la manera de Platón o Tomás Moro, nos dice que se contentará "con seguir las reglas políticas lo más de cerca que le sea posible".

Este hombre de ciencia y este magistrado ilustre es demasiado hijo de su siglo para no unir, en una mezcla bastante extraña, las extravagancias de la época con un racionalismo inspirado en una multitud, realmente extraordinaria, de conocimientos provenientes de todas las disciplinas en boga. Conocía la filosofía, la cosmografía caldea y la copernicana, las matemáticas, el álgebra, la teología de varias religiones y la Cábala. Como también lo preocupaban los demonios, no es difícil hallar en su libro pasajes donde habla de los súcubos o los íncubos o afirmaciones de carácter racionalista donde dice con seguridad que "la autoridad de los grandes hombres tiene sin duda mucho peso para afirmar la fe, sobre todo en las cuestiones difíciles y escondidas a los sentidos humanos, pero es verdad que son pocos los que creen así porque así lo desean; se debe presionarles con argumentaciones irrefutables y obligarlos a razonar con aplicación para ayudarlos a despojarse de la fe pura (*nudam assensionem*) y adquirir la ciencia, la cual no puede subsistir con la fe y la credulidad".

El trozo tiene la ambigüedad de los modos mentales de su tiempo y puede tomarse como una declaración

perfectamente moderna de confianza en la ciencia o decididamente tradicional, en cuanto la fe es preparación para un saber verdadero y definitivo. Para evitar inconvenientes con el clero citaba con alguna frecuencia a Duns Escoto protegiendo con su autoridad teológica la acepción ortodoxa de sus juicios.

En su *Heptaplomeres* vuelve a tomar el tema de la fe y la ciencia y da una versión que favorece la disposición a una *cuasi* escéptica ecuanimidad en materia de fe religiosa: "Si la religión no es más que una opinión, es siempre dudosa y está suspendida entre lo verdadero y lo falso y como consecuencia de las disputas se divide cada vez más. Si es una ciencia, es necesario que ella dependa de la demostración y esté fundada en principios ciertos; debe estar sostenida por conclusiones infalibles y necesarias. Las cosas de este tipo no son discutidas. En lo que respecta a la religión nadie ha dado pruebas demostrativas, aunque existan quienes lo han intentado vanamente." Esta situación real de la cuestión religiosa hace necesario "evitar toda suerte de disputas en torno de las creencias".

Quizá por esta razón Bodino ve en la ciencia de *De la república* la posibilidad de fundar un nuevo orden menos discutido que el tradicional en sus frágiles fundamentos religiosos. Si así fuere, tendríamos en su libro un primer intento de política positiva para unir a los franceses en torno de auténticas verdades científicas.

No se piense que era un *libre pensador* tal como los conocerá el siglo XVIII. Era creyente y, a veces, hasta un hombre un poco supersticioso, si nos atenemos a criterios demasiado modernos. Pero no veía en los objetos de su fe una fuerza racional capaz de arrastrar la adhesión intelectual de un eventual contradictor. La razón fundaba un saber indiscutible y era capaz de superar las opiniones obligando al asentimiento de verdades irrefutables.

Esta proposición aplicada a la ciencia política puede parecernos hoy bastante ingenua, pero el descubrimiento

de la posible cientificidad de lo político traía su esperanza, ni peor ni mejor fundada que muchas otras. Bodino creía contribuir a la pacificación de Francia dando las bases de una suerte de sociología irrefutable.

Maquiavelo –dejamos expresamente de lado sus referencias a un poder político desligado de toda obligación moral– no decía otra cosa respecto a Italia. Su príncipe tenía por objetivo conseguir una unidad que la Iglesia Católica no podía lograr por la índole misma de sus propósitos espirituales.

Adviértase la semejanza del planteo: para Maquiavelo la Iglesia era un impedimento de unidad política y se trataba de invalidar sus inconvenientes colocando la reflexión política en un plano de intereses libre de toda cortapisa moral o religiosa. Bodino considera que la fragilidad racional de la fe hace imposible la unión, porque sobre lo opinable siempre habrá discrepancias. Sólo un saber político científicamente afirmado puede asegurar la cosa pública.

Bodino fue profesor de derecho en la Universidad de Tolosa y vivió en París durante el reinado de Enrique III, en ejercicio de una magistratura relacionada con los parlamentos. Perteneció al grupo de los *políticos* que encabezaba el canciller Michel de l'Hôpital. Las luchas religiosas lo exasperaban y deseaba su fin para bien de la prosperidad francesa.

Su erudición es asombrosa y requeriría varias páginas la sola cita de los libros leídos por este lector infatigable. *De la república* fue su trabajo más importante, pero dejó otras obras en cuya edición completa estuvo trabajando Mesnard. Citamos su *Heptaplomeres* y su *Teatro de la naturaleza* que nos informan mejor sobre sus ideas religiosas que *De la república*. Bodino estaba muy influido por la filosofía italiana del Renacimiento y de manera particular por sus corrientes racionalistas, como lo ha probado Henri Busson en su libro *Le rationalisme dans la*

littérature française de la Renaissance, editado por Vrin en 1971.

De la república tiene por propósito fundamental describir los principios que hacen a la constitución del Estado, que Bodino define como un recto gobierno de muchas familias y en aquellas cosas que le son comunes, con poder soberano.

La soberanía

Mesnard señala en la definición de Bodino el término *recto* como la expresión formal de una decidida voluntad de justicia y al mismo tiempo como un prurito muy burgués de oponer la rectitud al hedonismo tradicional, que daba como fin de la república el bien vivir humano. Mesnard está preocupado por acentuar la superioridad del tratadista francés sobre Maquiavelo y Savonarola de quienes supera el utilitarismo y el idealismo. Considero inútil la aplicación de tales etiquetas para comprender el pensamiento de un hombre y me basta, en todos los casos, destacar la respuesta del pensador a los problemas de su época e indicar el nivel de su apreciación.

De la república, entre otras cosas, es un tratado de derecho político con la pretensión implícita de ser aplicado a la situación de Francia, para superar su conflicto social y religioso. El recto gobierno de Bodino trata de equilibrar la relación entre muchas familias que tienen a su cabeza la familia de la casa reinante de Francia.

"La familia constituida anteriormente en derecho", opina Mesnard, "proveerá de un modelo cómodo para la construcción del Estado, y en particular permitirá comprender mejor la naturaleza de la autoridad."

La organización de la familia es de derecho natural y su anterioridad al Estado pone límites al poder y establece con cierta claridad las fronteras de su ejercicio. La base colectiva de esta agrupación de familias constituye

la comunidad, presente por primera vez en la ciencia política y provista con un fundamento jurídico. Porque además de la soberanía, Bodino opina que conviene "que haya algo común y público: el dominio público, el tesoro público, el pavimento de la ciudad, las calles, las murallas, las plazas, los templos, los mercados, los usos, las leyes, las costumbres, la justicia, los regocijos, las penas y otras cosas semejantes, porque son comunes o públicas o una y otra cosa al mismo tiempo, porque no puede haber república si no hay algo público".

La reivindicación del dominio público no le hace perder de vista el valor de lo privado. No hay algo verdaderamente público si no emerge como contraste de un orden de propiedad privada. El derecho público sobre ciertas cosas supone la posesión privada de otras.

El Estado alcanza su perfección en la soberanía, porque ésta pone equilibrio y armonía entre todos los componentes de la comunidad. Sin soberanía las distintas partes carecerían del poder que une y equilibra. Bodino la define como "la potestad absoluta y perpetua de una república".

Absoluta, porque no tiene nadie ante quien rendir cuenta y no reconoce por encima suyo ningún otro poder humano. El término *perpetuo* se refiere a la continuidad del poder en la persona del monarca.

Este soberano está concebido bajo la doble influencia de la Biblia y del derecho romano. El cuño paternalista es innegable. Bodino considera al rey como a alguien que tiene sobre el pueblo francés un derecho indiscutido de *patria potestad*.

Cada jefe de familia tiene sobre los suyos un poder análogo al que ejerce el rey sobre todos. Bodino señala el paso de la potestad familiar a la subordinación pública ilustrándolo con una imagen de la vida cotidiana. En cuanto el padre sale a la calle y entra en contacto con los otros habitantes de la ciudad, se convierte en un simple

ciudadano: "Cuando el jefe de familia sale de su casa donde manda, para tratar y negociar con los otros jefes de familias de aquello que atañe a todos en general, entonces se despoja de su título de dueño, de jefe, de señor, para ser compañero, par y asociado con los otros. Deja su hogar para entrar en la ciudad y los asuntos domésticos para tratar los públicos, en lugar de señor, se llama ciudadano o sea es el súbdito libre que tiene por encima de él al soberano de todos."

Bodino no sería un tratadista moderno de derecho político si no concediera a los hombres un estado de naturaleza prepolítico en el que gozan de la libertad natural. "Esta situación se define como la de un ser súbdito de nadie, ni recibir nada más que de sí mismo."

No cae en el error del contractualismo y admite para las repúblicas un origen menos arbitrario que el contrato. La guerra turba la paz y el equilibrio de las familias, pero al mismo tiempo es causa de esa otra paz y de ese otro equilibrio impuesto por el soberano.

"La suerte de las guerras y los combates", escribía, "da la victoria a unos y hace esclavos a otros. Entre los vencedores uno es elegido jefe y capitán. Debido a que bajo su conducción se logró el triunfo, se continúa bajo su potestad, unos como súbditos fieles y leales y otros como esclavos. Entonces la plena y entera libertad que cada uno tenía de vivir a su gusto y sin estar mandado por nadie, fue para los vencidos convertida en servidumbre y disminuida en parte a los mismos vencedores que deben reconocer la soberanía de su jefe. Así los términos de *señor* y *servidor*, de *príncipe* y *súbdito*, antes desconocidos, entran en uso. La luz natural de la razón nos conduce a creer que la fuerza y la violencia dieron nacimiento a las repúblicas."

Se extiende sobre la condición del ciudadano y le reconoce el privilegio de participar en la elección de los magistrados y aptitud personal para administrar ellos

también la cosa pública. En el dominio del derecho civil el ciudadano goza la potestad de transmitir sus bienes a sus herederos, directamente o por testamento.

En la constitución social de la ciudad advierte la existencia de los tres estados: eclesiástico, nobleza y pueblo, sin ignorar otras clasificaciones que en el último estamento perciben diferencias pecuniarias, como aquellas de las constituciones italianas que dividían al pueblo en *popolo grosso* y *popolo piccolo.*

El soberano ejerce su potestad sin limitaciones impuestas por la ley, porque la ley es un acto unilateral que sólo obliga a los súbditos y no a la autoridad que la promulga. No obstante recuerda la existencia de contratos y, como éstos son convenciones establecidas entre dos o más partes, el príncipe que interviene en la formulación de un contrato está más obligado que nadie a guardar fidelidad al cumplimiento de su compromiso.

Los contratos entre el príncipe y sus súbditos son raros y, de acuerdo con el pensamiento de Bodino, algo extraños al concepto de soberanía, porque en la relación con los súbditos predomina la ley y ésta importa mandato. El mandato depende directamente de la voluntad actual, el derecho extrae su fuerza de los principios. Evocar el derecho contra la ley es un crimen de lesa majestad y Bodino llama la atención contra los que oponen el derecho romano "a la ordenanza de los príncipes".

Frente a esta potestad soberana colocada por Bodino sobre el derecho se hace difícil distinguirla del despotismo. Bodino trata de hacerlo, pero a mi parecer con poca suerte. La distinción es precaria, difícil y torturada. El fin de la ley —aseguraba— es la justicia, pero como la ley es obra del príncipe y éste una imagen de Dios, extrae la conclusión de que la ley del príncipe es como la ley de Dios y por lo tanto buena y razonable. La diferencia con el déspota es que la de éste no es una ni otra cosa. ¿Pero, quién juzga sobre la maldad y la falta de razón de la ley del déspota?

Las formas del Estado

Las principales formas del Estado pueden reducirse a tres: monarquía, aristocracia y democracia. Las define de acuerdo con las normas clásicas: soberanía de uno, de pocos o de todos. Como lo decisivo es asegurar la soberanía de uno, reacciona contra los que creen posible la existencia de un régimen mixto. Respecto a las formas degeneradas de gobierno a que se refieren también los tratadistas clásicos, Bodino cree que no modifican tanto el carácter monárquico, aristocrático o democrático de la soberanía como su modo de ejercerlo.

"Puesto que la cualidad no cambia la naturaleza de las cosas, diremos que hay tres estados o tres suertes de repúblicas, a saber: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Se llama monarquía cuando uno solo tiene la soberanía y el resto del pueblo no la tiene. La democracia es el estado popular, es decir cuando todo el pueblo o su mayor parte constituida en cuerpo posee la soberanía. Es una aristocracia cuando el poder soberano lo tiene una minoría que la ejerce en nombre de todos."

Conciliar estas tres formas en una sola es imposible. Significaría no comprender en absoluto el problema de la potestad soberana, porque quien dice *forma mixta,* dice *soberanía compartida* y esto es una contradicción en los términos mismos de la proposición.

Para los católicos convictos, Bodino ha hecho siempre figura de protestante; y para los protestantes, de católico. Sin lugar a dudas era un hombre moderno y compartía con los reformistas una forma de pensar decididamente emancipada del sistema religioso tradicional, pero guardaba por el catolicismo un respeto que la monarquía francesa tuvo siempre. Diríamos, para terminar la cuestión en su verdadero quicio, que Bodino era galicano y en este modo de pensar estaba en la línea de todos los ju-

ristas que desde la época de Guillaume de Nogaret lucharon contra las pretensiones papales, para consolidar el poder del rey de Francia.

Bodino soñaba con una Francia unida bajo el poder soberano de la monarquía. En la realización de esta idea veía dos enemigos: uno, proveniente del pasado y encarnado en Francia por la Liga católica bajo el mando de los Guisa; otro, que se perfilaba en el horizonte de la época y cuya fuerza residía en los parlamentos.

"Pero", dirá alguien, "existe una república donde el pueblo nombra a los funcionarios, administra y concede las gracias, que son los tres resortes de la soberanía. La nobleza hace las leyes, ordena la paz y la guerra y establece los impuestos, que también son tres funciones soberanas. Por último existe un magistrado real por encima de todos y a quien todos en general y cada uno en particular rinde fe y homenaje. Éste juzga en última instancia y sin apelación. En realidad, se ha dividido la soberanía en tres partes componiendo una república aristocrática, democrática y monárquica al mismo tiempo."

Bodino es ante todo jurista. El problema se le presenta en los límites de la lógica impuesta por su oficio. En una nación dividida por las guerras civiles como la Francia de su época, un gobierno de tal naturaleza pondría en peligro el ejercicio mismo de la soberanía, librándola a las facciones y convirtiéndola en campo de batalla de toda Europa.

Su propósito fundamental es impedir que la monarquía francesa no pueda ejercer su potestad soberana y salvar la integridad del territorio amenazado por su situación geográfica. La posición de Francia en el centro de una Europa dividida impone una forma de gobierno de naturaleza militar. La cuestión religiosa estará subordinada a esta necesidad primordial. Si la decisión favorece el culto tradicional es porque permite una garantía de unidad que los protestantes no pueden realizar.

Existe un signo esencial de la soberanía: la potestad de promulgar y abrogar las leyes; quien la ejerce tiene el poder, pero si esta facultad se comparte, no hay más monarquía. Habrá una aristocracia o una democracia y, en el fondo, los partidarios de una realeza electiva son democráticos.

"Eso que actualmente llamamos monarquía parlamentaria no es otra cosa que democracia, a veces aristocracia, pero jamás una verdadera monarquía."

Razones de subsistencia política imponen en Francia la monarquía. Este burgués será, como muchos otros de su condición, partidario de la monarquía absoluta, porque no ve para Francia otro régimen capaz de salvarla del fraccionamiento. La primacía que confiere a la política nace de la urgencia de defender el país de la disolución latente en la guerra civil.

Asentada esta necesidad, admite en el régimen monárquico tres modalidades: señorial, real o tiránica. En el primer caso el modo de operar la aproxima a la aristocracia, porque gobierna principalmente para los nobles. En el segundo caso la monarquía busca su apoyo en todas las clases sociales, convirtiéndose en representativa de todos los estamentos. Por último examina el despotismo y lo reconoce como una modalidad de gobierno típico de los pueblos orientales.

La monarquía real o legítima es el régimen donde los súbditos obedecen las leyes del monarca y éste las de la naturaleza. Conserva las libertades y las propiedades de sus súbditos.

Para Bodino la propiedad asume el valor de una garantía para el ejercicio de cualquier libertad. Mesnard sintetiza esta idea en una frase donde las tres modalidades posibles de la monarquía, son medidas con referencia a la propiedad: "Monarquía legítima es aquella en que el rey respeta a sus súbditos en sus propiedades; señorial es la que respeta a sus súbditos como a su propie-

dad, y tiranía aquella donde la noción de propiedad ha desaparecido."

Nota Mesnard que la idea de la tiranía es traída a colación por las múltiples acusaciones de los reformados contra el rey de Francia. Se trataba de instigar al tiranicidio y llevar el país a un caos.

"No es fácil juzgar cuando un príncipe es un buen rey o un tirano" decía, "porque el tiempo, los lugares, las personas, las ocasiones que se presentan obligan frecuentemente a los príncipes a hacer cosas que a unos parecen tiránicas y a otros loables."

No se puede confundir la tiranía con la severidad en la aplicación de las leyes. Afirma categóricamente que "el rigor y la severidad de un príncipe son más útiles para el bien común que una bondad excesiva".

La doctrina del tiranicidio sólo se puede aplicar al tirano formal, aquel que se convierte en príncipe soberano por su cuenta, sin elección, ni derecho sucesorio, ni sorteo, ni guerra, ni llamado especial de Dios.

De la República de Bodino es un libro pasablemente largo y abunda en detalles muy prolijos sobre cuestiones que pudieron tener interés en su momento, pero que hoy resultan innecesarias.

Índice

Capítulo I: *Secularización de la civilización latina. Renacimiento y humanismo* 7

La civilización latina (7) — El principio religioso (14) — El fenómeno de la secularización (18) — La actividad económica, instancia decisiva del orden social (23).

Capítulo II: *El nuevo espíritu y la revolución económica* 29

Hacia el nuevo espíritu (29) — Técnica y capitalismo (32) — Nacimiento del espíritu capitalista (36) — La técnica comercial (38) — Capitalismo y política (39) — El siglo XVI y los historiadores (42).

Capítulo III: *Los caracteres generales del Renacimiento* 47

La tesis de Burckhardt (47) — Réplica de Nordström (53) — La crítica de Toffanin (58) — El pensamiento y la cultura (60) — Ensayo de una visión sintética (64).

Capítulo IV: *La situación política de Italia* 67

El difícil equilibrio político (67) — Venecia (74) — El comercio veneciano (77) — La Santa Liga (80) — La paz de la Santa Liga y el Renacimiento (82).

Capítulo V: *Italia en el marco de Europa occidental* 89

El cuadro (89) — Reyes y burgueses (93) — Las guerras de Italia (97) — La guerra de Luis XII (102).

Capítulo VI: *Florencia en la época de Nicolás Maquiavelo* 109

Un poco de historia (109) — Florencia y los Médicis (114) — Savonarola (119) — Savonarola, pensador político (124).

Capítulo VII: *Maquiavelo o la política sin misión religiosa (I)* 129

Presentación de Maquiavelo (129) — Maquiavelo y nuestro tiempo (134) — Vida y obras de Maquiavelo (139) — Dificultades y trabajos (143).

Capítulo VIII: *Maquiavelo o la política sin misión religiosa (II)* 147

Lo burgués en Maquiavelo (147) — Política y religión (152) — Pesimismo antropológico (156) — El nuevo Estado (160).

Capítulo IX: *España y Portugal en la expansión del espacio geográfico* 165

Portugal sobre el Atlántico (165) — El descubrimiento del Nuevo Mundo (168) — Ciencia y navegación (171) — Los descubrimientos y el resto de Europa (174) — El mercantilismo (178).

Capítulo X: *Alemania en vísperas de la Reforma* .. 183

Muerte de Federico III y coronación de Maximiliano (183) — Criterios económicos y tierras conventuales (187) — Causas y criterios económicos (190) — El humanismo en Alemania (194).

Capítulo XI: *Lutero: la reforma religiosa* 201

La crisis religiosa (201) — Lutero y la psiquiatría (205) — Otras opiniones (208) — La querella de las indulgencias (210) — La teología reformada (213).

Capítulo XII: *Lutero y los príncipes de este mundo* 219

El llamado de los príncipes (219) — Lutero y la anarquía anabaptista (223) — El cristiano y la ley civil (227) — El cristiano y el oficio político (229) — Fin de Lutero (233).

Capítulo XIII: *La formación de una Inglaterra nueva* 237

Los primeros pasos de Enrique VIII (237) — La ruptura (242) — Los últimos años de Enrique VIII (247) — Eduardo VI y los Seymour (249) — El interludio de María Tudor (252).

Capítulo XIV: *Isabel de Inglaterra* 257

Introducción (257) — Isabel en el trono (261) — María Estuardo (265) — Los masones y la corte de Isabel (268) — El último intento del rey Felipe II (270) — El fin de la reina Isabel (271).

Capítulo XV: *Cranmer y Cecil* 273

Introducción (273) — Los comienzos de sir Tomás Cranmer (274) — Arzobispo de Canterbury (275) — El fin de Cranmer (279) — William Cecil (280) — La política de Burghley (284) — El fin de William Cecil (287).

Capítulo XVI: *La preponderancia española en el siglo XVI* 289

El imperio de España (289) — La vida espiritual (293) — Las bases de la teología tridentina (297) — El Concilio de Trento (299) — La renovación del arte (303) — Los últimos años del emperador Carlos V (304).

Capítulo XVII: *La preponderancia española - Felipe II* 307

El joven rey a la muerte del emperador (307) — La sublevación en los Países Bajos (311) — San Pío V (314) — Lepanto (317) — Felipe II y la monarquía tradicional (318) — El fin (322).

Capítulo XVIII: *Las ideas políticas de Vitoria y Mariana* 325

El descubrimiento de América y el derecho (325) — Licitud de la guerra (328) — Vitoria y la sociedad civil (330) — La soberanía (332) — La síntesis del padre Mariana (333) — Los fundamentos de la síntesis (335) — El gobierno (339).

Capítulo XIX: *Las instituciones de Francia en el siglo XVI* 341

El reino de Francia (341) — La sociedad de Francia (343) — La organización del gobierno (345) — Las comunas (347) — La monarquía (349) — Los límites del poder del rey (353) — Los parlamentos (356) — Las universidades (357).

Capítulo XX: *Las guerras de religión y la política* 359

Francisco I y Carlos V (359) — Las guerras de religión (363) — Enrique II y las guerras de religión (366) — Francisco II y Carlos IX (369) — Enrique III de Valois (373).

Capítulo XXI: *El pensamiento de Calvino (I)* 377

La vida del reformador (377) — Situación del hombre en este mundo (380) — El Libro Santo (381) — El hombre según Calvino (382) — Razón y gracia sobrenatural (386) — Camino de salvación (388) — El hombre regenerado (391).

Capítulo XXII: *El pensamiento de Calvino (II)* .. 395

Confesión de fe (395) — Gobierno y ley (398) — La libertad calvinista (400) — La sociedad civil (401) — Ginebra o la Ciudad Iglesia (405) — Constitución de la ciudad de Calvino (409).

Capítulo XXIII: *Bodino, ideólogo de la monarquía* 413

Breve síntesis del siglo XVI (413) — Francia en los últimos años del siglo (416) — Bodino, vida y obras (418) — La soberanía (422) — Las formas del Estado (426).

FONDO EDITORIAL DE EDICIONES DICTIO

CLÁSICOS DE ESPIRITUALIDAD

IMITACIÓN DE CRISTO — *Tomás de Kempis*

INTRODUCCIÓN A LA VIDA DEVOTA — *San Francisco de Sales*

DIÁLOGOS DE LA CONQUISTA DEL REINO DE DIOS — *Fray Juan de los Ángeles*

RELIGIÓN

CRISTO, ¿VUELVE O NO VUELVE? — *Leonardo Castellani*

EL EVANGELIO DE JESUCRISTO — *Leonardo Castellani*

EL APOKALYPSIS DE SAN JUAN — *Leonardo Castellani*

LOS PAPELES DE BENJAMÍN BENAVIDES — *Leonardo Castellani*

LA BIBLIA DE UNA ABUELA — *Condesa de Ségur*

EL SEXTO SELLO — *Hugo Wast*

EL PSALTERIO EN VULGAR — *Carlos Sáenz*

CLÁSICOS DE LA POLÍTICA

ESCRITOS POLÍTICOS (1789-1800) — *Antoine de Rivarol*

CONSIDERACIONES SOBRE FRANCIA - FRAGMENTOS SOBRE FRANCIA - ENSAYO SOBRE EL PRINCIPIO GENERADOR DE LAS CONSTITUCIONES POLÍTICAS — *Joseph de Maistre*

REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA — CARTA A UN MIEMBRO DE LA ASAMBLEA NACIONAL — CONSIDERACIONES SOBRE LA SITUACIÓN DE FRANCIA — *Edmund Burke*

ESTUDIO SOBRE LA SOBERANÍA — *Joseph de Maistre*

HISTORIA

FORMACIÓN DE LA CIUDAD CRISTIANA — *Rubén Calderón Bouchet*

APOGEO DE LA CIUDAD CRISTIANA — *Rubén Calderón Bouchet*